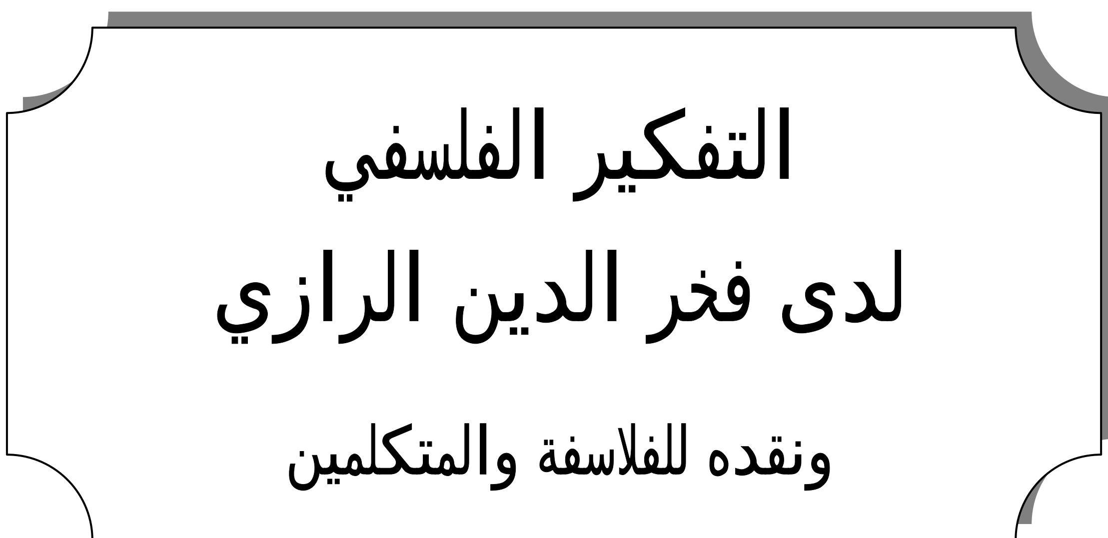
جامعة الجزائر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة



التفكير الفلسفي لدى فخر الدين الرازي

ونقده للفلاسفة والمتكلمين

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة

إعداد الطالب الباحث:

الرشـيد قوقـام

إشـراف الأستاذ:

الدكتور عبد الحميد خطاب

الجزء الأول

السنة الجامعية: 2004 - 2005

الإهـداء

إلى روح والدي الذي قال الله تعالى فيه وفي أمثاله من الشهداء: " وَلا تَحْسَبن الذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلا خَوْفٌ عَلَيهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ"

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمـــة

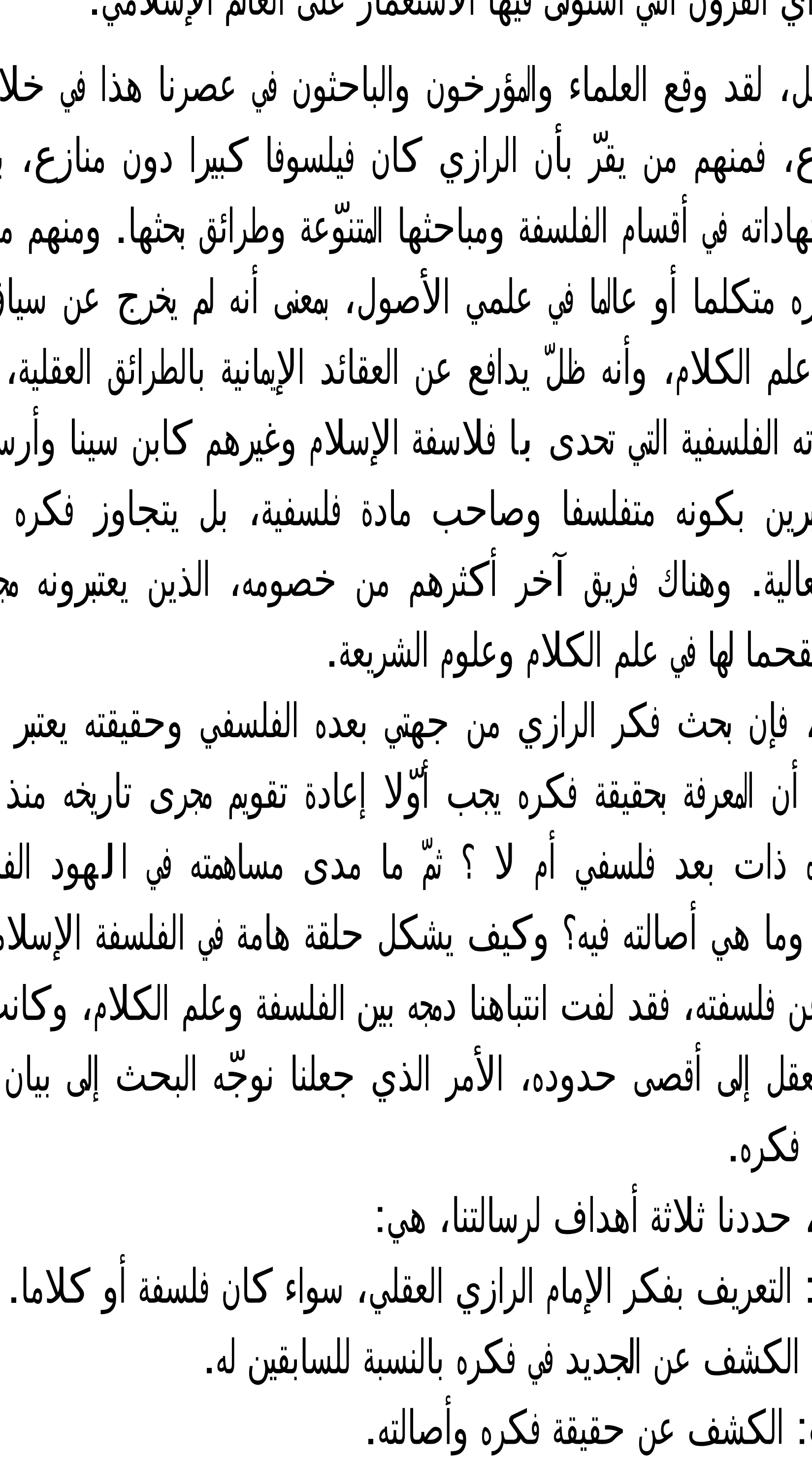
إن الإمام فخر الدين الرازي أشهر من نار على علم في الفكر الإسلامي، حيث كانت شهرته في علم الكلام لا تضاهى وفي علمي الأصول والكلام أظهر، إلا أنه لم يكن على ذلك الحال في عصرنا هذا، على الرغم من تأثيره الكبير في القرون التالية لعصره، حيث شاعت مصنفاته بين العلماء وطلاب العلم، وكانت مصادر أساسية في جميع العلوم التي ألّف فيها، وقد تحدث العلماء والمؤرخون بإعجاب عن فكره في جميع تلك العلوم ومكانته فيها، لذلك لقب بألقاب كثيرة، كالإمام وسيد الحكماء المحدثين وغيرها.

وإذا كان معروفا عند العلماء والمؤرخين بالمتكلم والمفسر وعالم الأصول، فإنه لم يعرف كفيلسوف، مع العلم أن هؤلاء جميعا تقريبا يشيرون إلى أهمية المادة الفلسفية عنده، كما أن أكثر خصومه يتهمونه بالميل إلى الا عة الفلسفية في تفكيره.

هذا، إن الفلسفة الإسلامية نفسها اختلف العلماء قديما وحديثا في نجها ومشكلاتا ومباحثها، فمنهم من ظن أنا نسخة طبق الأصل للفلسفة اليونانية، ومنهم من اعتقد أنا علم الكلام، لكي يميزها عن الفلسفة اليونانية، ولكن الرازي أحدث طفرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، لما دمج بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية، فأصبح الناتج ضربا من التفكير المتميّز المغاير للفلسفة ولعلم الكلام.

هكذا، جعل الرازي مجال البحث رحبا ومتنوّعا، وتظهر أهمية فكره في التطور الحاصل بالفعل في الفلسفة الإسلامية من بعده، حيث أخرجها من مأزق قضية التوفيق بين العقل والنقل، ودفع العقل إلى أقصى مداه، حتى بان عجزه وتقرر نقصانه.

وعلى الرغم من تحصيله للمادة الفلسفية والتحكم فيها، والتجديد الكبير الذي أدخله عليها، إلا أن شهرته بالفلسفة لم تكن بمستوى مجهوده الفلسفي، وقد يرجع السبب في ذلك إما إلى نقده الشديد للفلاسفة، وإما إلى إظهار العلماء لفكره في العلوم الأخرى دون الفلسفة لحاجتهم إليها، لذلك يعتبر فكره الفلسفي مجهولا وغير مبحوث، ويتمنى الباحثون المعاصرون أن تنهض دراسة في هذا الجانب وفي حقيقة فكره.



لذلك وقع اختيارنا على موضوع فكر الإمام الرازي، لأنه هام جدّا، ولأن الفكر الإسلامي يواجه تحديات كبيرة في هذا العصر، وقد عزمنا على القيام بذه المهمة، مهما كانت الصعوبات، التي تعترضنا، من أجل إظهار هذا الفكر الجديد في زمانه والمطموس في القرون القريبة منا، أي القرون التي استولى فيها الاستعمار على العالم الإسلامي.

وبالفعل، لقد وقع العلماء والمؤرخون والباحثون في عصرنا هذا في خلاف شديد حول هذا الموضوع، فمنهم من يقرّ بأن الرازي كان فيلسوفا كبيرا دون منازع، بأعماله الفلسفية الباهرة واجتهاداته في أقسام الفلسفة ومباحثها المتنوّعة وطرائق بحثها. ومنهم من لم يوافق على ذلك، واعتبره متكلما أو عالما في علمي الأصول، بمعنى أنه لم يخرج عن سياق وغاية التفكير المتوخى في علم الكلام، وأنه ظلّ يدافع عن العقائد الإيمانية بالطرائق العقلية، ولم تشفع لدى هؤلاء مؤلفاته الفلسفية التي تحدى با فلاسفة الإسلام وغيرهم كابن سينا وأرسطو، ولا شهادة العلماء المعتبرين بكونه متفلسفا وصاحب مادة فلسفية، بل يتجاوز فكره الفلسفة بالنسبة للمطالب العالية. وهناك فريق آخر أكثرهم من خصومه، الذين يعتبرونه مجرد ناقل لأقوال الفلاسفة ومقحما لها في علم الكلام وعلوم الشريعة.

وعليه، فإن بحث فكر الرازي من جهتي بعده الفلسفي وحقيقته يعتبر إشكالا عويصا، لأننا وجدنا أن المعرفة بحقيقة فكره يجب أوّلا إعادة تقويم مجرى تاريخه منذ نشأته، أي هل حقيقة فكره ذات بعد فلسفي أم لا ؟ ثمّ ما مدى مساهمته في الـهود الفلسفي في الفكر الإسلامي ؟ وما هي أصالته فيه؟ وكيف يشكل حلقة هامة في الفلسفة الإسلامية ؟ ولمّا تقدمنا في البحث عن فلسفته، فقد لفت انتباهنا دمجه بين الفلسفة وعلم الكلام، وكانت غايته في ذلك أن يصل بالعقل إلى أقصى حدوده، الأمر الذي جعلنا نوجّه البحث إلى بيان هذه الحقيقة في جميع مناحي فكره.

لذلك، حددنا ثلاثة أهداف لرسالتنا، هي:

الأول: التعريف بفكر الإمام الرازي العقلي، سواء كان فلسفة أو كلاما.

الثاني: الكشف عن الجديد في فكره بالنسبة للسابقين له.

الثالث: الكشف عن حقيقة فكره وأصالته.

هذا، ولمّا كان هذا الموضوع بكرا وواسعا، فإن الإحاطة به تقتضي الاعتماد أساسا على مؤلفاته الفلسفية والكلامية، ثم القيام باستخراج أبعاد فكره، انطلاقا من نهجه العقلي، وأما الدراسات الحديثة على قلّتها فقد نبهت إلى أهمية هذا الموضوع دون تناوله.

والواقع أن هذا الموضوع لا يمكن الوصول فيه إلى المبتغى، إلا بإعادة قراءة الجانب التاريخي المتعلق بحياة الرازي كما أشرنا، لأن فهم أمور كثيرة في فكره له تعلق بحياته وأعماله وعلاقته بعصره وبالمذاهب الفكرية والفلسفية، ولأن البحث في أصول فكره وأصالته يتقدم على المعرفة بنسقه الفلسفي وحقيقة فكره، لهذا قسّمت الرسالة إلى ثلاثة أبواب.

الباب الأوّل: في حياة الرازي وثقافته وآثاره، وهو مقسّم على أربعة فصول، الفصل الأول في نبذة عن عصره. والفصل الثاني في حياته. والفصل الثالث في ثقافته. والفصل الرابع في آثاره.

الباب الثاني: في أصول فكره، وهو يشتمل على أربعة فصول، حيث كان الفصل الأول في الأصول القرآنية والنبوية. والفصل الثاني في الأصول الفكرية الإسلامية، والفصل الثالث في الأصول اليونانية والفكر الشرقي القديم. والفصل الرابع في ردوده على جميع المذاهب الفلسفية والفرق الكلامية.

الباب الثالث: في فلسفته وأقسامها، وهو يشتمل على أربعة فصول، حيث كان الفصل الأول في مفهوم الفلسفة وموضوعها. والفصل الثاني في مباحث الفلسفة، كالأمور العامة والعلم والفكر ودائرة المعلومات التي تتضمن البحث في الوجود وأقسامه والمقولات والجواهر والأعراض. والفصل الثالث في آرائه في الإنسانيات، وهي علم النفس وعلم الأخلاق وعلم السياسة. والفصل الرابع في العلم الإلهي.الذي يتضمن البحث عن إثبات واجب الوجود لذاته، وعلم الله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوات التي هي من لواحق هذا العلم.

وقد حاولنا أن نجعل هذا المخطط شاملا ومعبرا عن حقيقة فكر الرازي ومعرّفا به، لذلك بذلنا جهودا كبيرة من أجل الاطلاع على مصنفاته الفلسفية والكلامية واستثمارها، وكذلك البحث عن الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع.

والحق أننا لم نقم بمجرد سرد آرائه والدفاع عنها وعن أصالته، بل لقد قمنا بالردّ عليه، كلما رأينا فكرة أو موقفا متناقضا أو غير ذلك، وترجع هفواته إلى مغامراته الفكرية أو إلى تمسكه بما هو شائع دون فحص.

هذا، وأما المناهج المتبعة في هذه الرسالة، فقد استعملنا مناهج عديدة وفق الحاجة، ويتصدّرها المنهج الاستقصائي الذي يفيد في كلّ الأبواب، وقد استعملنا مناهج أخرى أيضا، بحسب الأبواب أو الفصول، كمنهج النقد التاريخي في الباب الأول، والنقد بصفة عامة في جميع الأبواب، ومنهج المقارنة في الباب الثاني من أجل معرفة حقيقة فكره وأصوله، ومنهج التحليل والتركيب في الفصل الثالث لبيان ترابط وتسلسل المباحث والقضايا الفلسفية لديه.

هذا، وقد واجهتنا صعوبات كثيرة، منها عدم توفّر مؤلفات الرازي في الجزائر، ما عدا القليل جدّا، ومنها قلّة الدراسات الحديثة في فكره التي يمكن الاستئناس بها، لأن العناية به بدأت منذ عقدين تقريبا، ومنها أن هذا الموضوع بكر، فكان الاستقصاء فيه يتطلب وقتا طويلا وجهدا كبيرا ومالا كثيرا من أجل إنجازه. وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم.

الباب الأول

فخر الدين الرازي عصره وحياته وآثاره

"الإمام فخر الدين الرازي [...] أفضل المتأخرين وسيد الحكماء المحدثين قد شاعت سيادته وانتشرت في الآفاق مصنفاته وتلامذته" إبن أبي أصيبعة

إن قصة حياة فخر الدين الرازي طويلة ومثيرة، ومما زاد في إثارتها وغرابتها الكيفية التي كتبت بها عبر العصور، وقد رواها القدامى بوجهات نظر مختلفة، وأحيانا متناقضة، حيث مدح فيها المادحون، وشمت شمّات، كل حسب موقعه ومواقفه من أبعاد شخصية الرازي.

والواضح في تلك الروايات أن أصحابها يذكرون نتفا من حياته وفكره، وهم في الغالب يذكرون جانبا دون آخر، أو حادثة دون أخرى أو قضية دون غيرها، كما يقصون الغث والسمين، دون تبيان المعقول من الخيال، والحق من الباطل في قصصهم.

وأما المتأخرون ممن كتب في حياة الرازي، فينقلون عن القدامى دون فحص عقلي أو منهج علمي، لأن أغلبهم يزيد ما يشاء من تلفيقات، تأويلا لكلام السابقين، ولا يكلف نفسه إعمال فكره فيما يكتب، حتى أصبحت هذه القصة عجيبة، لأنها تروى بإثارة وحماسة.

لذلك، كان لابد من الإقدام على فك ألغاز كثيرة عالقة بها، ووضع شخصية الرازي في سياقها التاريخي، لكي تفهم على حقيقها، كعالم سخر حياته للدين والعلم، ويشهد على هذا وقائع من حياته وآثاره الفكرية، فهو قد تفاعل مع محيطه الاجتماعي بعقلانية وواقعية، كما تفلسف أيضا بعقلانية، وتديّن بالحدود الشرعية.

كان الإمام الرازي عالما فذا، حيث ترك لنا تراثا فكريا ضخما في العلوم المختلفة، الشرعية منها والعقلية، لأنه خاض فيها كلها، كفارس مقدام، ولم يسكت عن الحق فيها، ولم تثنه خطوب الحياة في سبيلها، ولوكانت عظيمة.

هذا، ولما كانت هذه الآثار كثيرة ومتنوعة، وقيل فيها كلام معقول وغير معقول عبر الزمان، فمن الواجب القيام بإحصائها وضبطها، وبيان ماله، وما ينسب إليه.

إن شخصية الإمام الرازي فريدة في نوعها بالنسبة للفلسفة، وقد كانت له اليد الطولى فيها، لأنه أعاد توجيه تيارها من حيث المفاهيم والمسار، وكان قد قلب الوضع السائد فيها على المؤيدين والمعارضين لها على السواء، ولهذا ترك تراثا فلسفيا مؤثرا في جميع القرون اللاحقة لدى المسلمين.

ولا يمكن فهم فلسفته من ناحيتي المبادئ والأبعاد إلا بوضع مسار حياته وأعماله على بساط البحث أولا، وهو موضوع هذا الباب.

الفصل الأول

عصر فخر الدين الرازي

"إذا أقبلت المملكة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات"

أفلاطون

ولد فخر الدين الرازي بالري سنة 543هـ، وإليها ينسب، وهي مدينة مشهورة، تعتبر من أمهات بلاد فارس، وأعلام المدن الإسلامية في ذلك العصر، وهي كثيرة الخيرات والثمرات[1].

ولقد نشأ بها، وتعلم في مدارسها، وعلى الرغم من شهرته في الآفاق فيما بعد، فإن ياقوت الحموي (ت 626هـ) لم يذكره في كتابه "معجم البلدان" من أعيان من ينسب إليها، بخلاف القزويني عماد الدين (ت 682هـ) في كتابه "آثار البلاد وأخبار العباد" فقد ذكره بترجمة جيدة.

هذا، ولقد كان أهل الري ثلاث طوائف، شافعية وهم الأقلية، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم، وكانت الخلافات بينها متواصلة، ففي البداية وقع التصادم بين أهل السنة والشيعة، وكانت الغلبة لأهل السنة، فلم يتركوا منهم من يعرف[2].

ثم بعد ذلك، وقعت حروب بين الشافعية والحنفية، وكانت الغلبة للشافعية مع قلة عددها.

هذا، وكانت الري موقعا للأحداث التاريخية في ذلك الوقت، لكثرة من طرقها من الدول، ولذلك لجأ أهلها إلى بناء دورها تحت الأرض، فجعلوها في غاية الظلمة، ومسالكها وعرة[3]، وتقع الآن في الجنوب الغربي من طهران.

ففي سنة 543هـ، وهي السنة التي ولد فيها الرازي، قد قامت الدولة الغورية، وكانت في عشرية بداية فترة الضعف والانحطاط للدولتين السلجوقية والغزنوية، وهما الدولتان اللتان عاش تحت ظلالهما، وفي أيام ازدهارهما، ولقد زالتا بعد موته ببضع سنين، عندما خرج المغول من بلاد الصين.

هذا، وإذا كان القرن السادس الهجري عصرا اجتمعت فيه متناقضات كثيرة، فإن عوامل القوة لاستمرار الحضارة الاسلامية موجودة أيضا، ولهذا فلا تكاد دولة ما تسقط، حتى تظهر دولة أخرى، تكون كبيرة أيضا، لتواصل المسيرة التاريخية، وقد استطاعت الدولتان الخوارزمية والغورية مقاومة فتن الغزّ [4] المتكررة، وردّ هجمات الخطا [5]، وقاومتا التتر[6] لبعض الوقت، وقد حلتا محل الدولة الغزنوية، والدولة السلجوقية في فارس.

أما الدولة الأيوبية فقد حلت محل الدولة السلجوقية في غرب فارس، لما ضعفت وعجزت عن ردّ الحملات الصليبية في الشرق الأوسط، كما قاومت الدولة الموحدية الحملات الصليبية في شمال إفريقيا والأندلس، وقد حلّت محل ثلاث دول هي: الدولة الفاطمية والدولة الحمادية والدولة المرابطية.

والملاحظ أن القرن السادس الهجري شهد تحولات كبيرة في جميع الميادين، من أهمها بداية اضمحلال الخلافة العباسية، بتفككها إلى دول صغيرة كثيرة تعمل كل دولة على السيطرة على جميع نواحي الحياة في إقليمها، وكان هذا الوضع سببا في ظهور بوادر الفساد والتخلف في شؤون الحياة الاجتماعية. ما عدا الحركة الفكرية والعلمية، فقد تواصلت بفضل وجود علماء كبار في هذا العصر، واستقلال المدارس التعليمية عن السلطة السياسية.

لقد كتب لهذه الحركة أن تواصل مسارها بثبات، وأن تعوّض النكوص الذي أصاب جسم الأمة الإسلامية، ومن المعلوم أن المرض لما يطال الجسم لا يؤدي في الحين إلى التأثير في العقل، إلا بعد انهيار الجسم، لذلك يتميز القرن السادس الهجري بما يأتي:

1- ضعف الخلافة العباسية واضمحلالها:

ويرجع هذا الضعف والاضمحلال إلى أسباب كثيرة: -منها التناحر على السلطة داخل بيت الخلافة نفسه، واستنـزاف طاقات كبيرة بين الخلافتين العباسية والفاطمية من أجل السيطرة على العالم الإسلامي والانفراد بالحكم وقيادته.

-ومنها أيضا التعارض بين السلطة واتساع الرقة الجغرافية لدولة الخلافة، لأن الخليفة يضطر إلى تعيين ولاة على البلاد البعيدة، وإلى أن يمنحهم سلطات عسكرية ودينية إلى جانب السلطة المدنية، فيغري ذلك هؤلاء الولاة على الانفصال والاستقلال، وقد حصل ذلك للخلافتين أكثر من مرة، وأدى هذا التصرف إلى الانحطاط السياسي، ثم الحضاري، وكان هذا حال القرن السادس الهجري، حيث انهارت الخلافتان العباسية والفاطمية أمام سلاطين الأقاليم، وعلى الخصوص في الفترات التي كان فيها الخليفة ليس حاكما عظيما، لأن عظمة الدولة من عظمة الرجل الذي يقودها كما يقال [7].

ومن الشواهد التاريخية على قيام حروب بين الخلفاء والسلاطين، الحرب التي وقعت سنة 529هـ بين الخليفة المسترشد بالله (توفي السنة نفسها) والسلطان مسعود (ت 547هـ)

السلجوقي[8]. والحرب التي نشبت في السنة الموالية أي سنة 530هـ بين الخليفة الراشد (ت 532هـ) وعسكر السلطان مسعود [9].

وقد ذكر المؤرخون حروبا كثيرة من هذا النوع، طوال القرن السادس الهجري، حيث تجرأ فيها السلاطين على الخلفاء، لا سياسيا وعسكريا فقط، بل حتى دينيا، إذ كانوا يطلبون الخطبة لأنفسهم، ويسلبونـهم رموز الخلافة، منها سلب السلطان سنجر(ت 552هـ) بردة النبي صلى الله عليه وسلم والقضيب من الخليفة المسترشد بالله (ت529 هـ)، ثم أعادهما إلى الخليفة المقتفي لأمر الله (ت 555هـ) في سنة 535هـ.[10] وهذه الظاهرة تدل على ضعف الخلافة وتصدعها.

هذا، ولما كثرت الإمارات والملوك كثرت الفتن، وتأججت الرغبات في التناحر على السلطة، وأحيانا بالاستعانة بالكفار، وذلك مذكور ومشهور في كتب التاريخ، مثل فتنة جماعة أصحاب الخلفاء العلويين بمصر، الذين أرادوا الوثوب على صلاح الدين (ت 589هـ)، باستدعاء الإفرنج من صقلية ومن ساحل الشام إلى مصر مقابل مال وبلاد [11].

وأما قدوم التتر إلى بلاد المسلمين، فيقول ابن الأثير (ت 630هـ): أن الخليفة الناصر لدين الله (ت622هـ) راسل التتر يطمعهم في البلاد، وتلك هي الطامة الكبرى [12].

هذا، ولقد كانت البلاد الإسلامية مسرحا للحروب الصليبية طوال هذا القرن، وقد أدت هذه الحروب إلى المزيد من الضعف للخلافة، وإلى العجز الكلي أحيانا عن المقاومة، والدفاع عن البلاد الواسعة، التي طرقتها الحملات الصليبية، وغزوات أقوام من كل ناحية، ولا سيما خروج التتر في العشرية الثانية من القرن السابع الهجري، وبالتحديد سنة 617هـ، إلى بلاد الإسلام [13].

2- الأحوال الاجتماعية:

هذا، ولقد تدهورت الحياة الاجتماعية في القرن السادس الهجري جراء الفساد السياسي، الذي استنـزف القدرات الاجتماعية، المادية والمعنوية معا، كما يرجع الأمر إلى الفتن المختلفة، وإلى ما ذكرناه سابقا، وإلى الأزمات الاقتصادية، وانتشار الأوبئة، وهذه العوامل كلها ساهمت في تدمير البنيات الاجتماعية المادية والمعنوية، التي كانت من مقومات القوة والنماء، لذلك خربت المدن، وانقطعت الطرق، وانتشرت اللصوصية، ولم تسلم منها حتى قوافل الحجاج، حيث يغار عليها جهارا نهارا، لذلك ساءت العلاقات الاجتماعية المختلفة.

ويشهد على ذلك، ما وقع خلال هذه السنوات: -ففي سنة 538هـ زاد أمر العيارين [14]، بسبب ابن الوزير وابن قاورت [15] اللذين كان لهما نصيب مما يأخذه العيارون [16].

ـ وفي سنة 552هـ أغار الجند الخراسانية على الحجاج الخراسانية، وقتلوا منهم نفرا، وسلبوهم أموالهم وأمتعتهم، ولما تقدموا في المسير قليلا، هاجمتهم الاسماعيلية، فقتلوهم إلا من هرب، وقتل فيهم كثير من العلماء والزهاد، وتلك مصيبة عظيمة حلت بالحجاج [17]، وبالأمن العام في ذلك الزمان.

ـ وفي سنة 556هـ، اندلعت فتنة أخرى ببغداد، بسبب ابن هبيرة ـ الوزير ـ والغلمان والفقهاء، حيث أمر الخليفة بضرب الفقهاء وتأديبهم، فمضى إليهم أستاذ الدار [18] وعاقبهم[19].

ـ وفي سنة 581هـ، وقعت فتنة بين التركمان والأكراد بديار الجزيرة والموصل، قتل فيها خلق كثير، ونبت الأموال، ودامت سنين عديدة، حيث انقطعت فيها الطرق بين بلاد كثيرة، من الشام إلى أذربيجان [20].

ـ وفي مطلع القرن السابع الهجري، تواصلت الفتن بين أهل البلاد المختلفة، وكذلك بين أهل الأحياء في المدينة الواحدة، مثل فتنة ببغداد بين أهل باب الأزج وأهل المأمونية [21]. وفتنة براة بين أهل السوقين الحدادين والصفارين [22].

هذا، وأما الأزمات الاقتصادية فهي لا تعدّ ولا تحصى، وقد أدت إلى الغلاء الشديد في البلاد الإسلامية كافة، ولم يسلم منها بلد، وقد أدت إلى الـاعة في أحيان كثيرة، فعمت هذه الأزمات البلاد الإسلامية من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، مثل الذي وقع سنة 543هـ، وهي سنة ولادة الرازي، حيث عمّ الغلاء جميع البلاد من خراسان إلى العراق، وإلى الشام وإلى بلاد إفريقيا [23].

ـ وفي سنة 574هـ، اشتد الغلاء أيضا، وعمّ سائر البلاد، ودام إلى السنة الموالية [24].

هذا، وقد دفعت هذه الأزمات الناس إلى أكل الدواب المحرمة والمكروهة، وهناك روايات كثيرة في كتب التاريخ، تتحدث عن أكل لحم الآدميين [25] ، وهو ما تتقزز منه النفس، وحتى من وصف مشاهده، والله المستعان.

3- الأحوال الطبيعية:

إن الأحوال المراد الحديث عنها هنا، هي تلك الظواهر التي تحدث في الطبيعة باستمرار، وفي كل الأزمان، وفي البلاد المختلفة، ولكن الملفت للانتباه بالنسبة إليها في القرن السادس الهجري، هو كثرتا، وشدتا، وآثارها على الناس، خاصة وأن الحياة الاجتماعية ليست على ما يرام، كالحروب المتواصلة بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين الصليبيين وغيرهم.

ومن الكوارث الطبيعية التي شهدها هذا القرن الزلازل والجفاف والفيضانات، فالزلازل لم تتوقف طوال هذا القرن، وقد اهتم المؤرخون بذكرها، ووصف أحوالها وآثارها، وكانت تضرب البلاد الكثيرة في كل عشرية، وتحدث أضرارا كبيرة في البنايات سواء كانت منازل أو مرافق عامة، كالجسور وغيرها [26].

وكذلك، كارثة الجفاف التي كانت آثارها وخيمة على معاش الناس واستقرارهم، لأن انقطاع الأمطار يؤدي إلى قلة الغلة، ثم إلى الغلاء، وإلى ارتحال الناس عن الديار والبلاد، وإلى موت الحيوانات التي هي من المصادر الأساسية لمعاش الإنسان، وقد أسهم ذلك كله في إضعاف المسيرة الحضارية للمسلمين.

4- الخلافات الفكرية:

كان الصراع الفكري على أشدّه في هذا القرن بين الفرق الكلامية، وبينها وبين المذاهب الفقهية، وما وقع في هذا القرن، إنما هو استمرار للاختلاف القديم في مسائل السياسة والعقائد، مع العلم أن الاختلاف الفكري في حد ذاته ليس نقمة بكامله، ولاهو ميزة خاصة بالثقافة الإسلامية، لأن جميع الأديان الأخرى عرفت أشكالا وأنواعا من الاختلافات في الأصول والفروع معا.

وقد نشأ علم الكلام من الاختلاف في الأصول، ونشأ علم الفقه من الاختلاف في الفروع، وكان الاختلاف في الأصول في أربع مسائل كبرى: أولا: الصفات والتوحيد، ثانيا: القضاء والقدر، ثالثا: الوعد والوعيد، ورابعا: النبوة والإمامة [27].

هذا، ويتميز القرن السادس الهجري من الناحية الفكرية، باتساع موضوع التفكير في العلوم الشرعية، وكذلك الحال في العلوم الأخرى، كالعلوم العقلية والطبيعية والاجتماعية، كما

تتميّز بكثرة الإنتاج في جميع تلك العلوم، وبنمو سلطة الفرق والمذاهب في تأطير وتجنيد الناس في صفوفها.

أما كثرة العلماء المناصرين للفرق والمذاهب فقد عمقت مجال الصراع الفكري، وأعطته حماسا كبيرا، ولم يكن الهدف عند هؤلاء إلا الانتصار على الخصم.

ويتميز هذا القرن أيضا، بوجود كثرة الزهاد والمتصوفة، ويعني هذا، أن المسلمين صاروا يندفعون إلى البحث عن الخلاص الفردي لا الجماعي، اندفاعا جعل الحياة الاجتماعية مشلولة، وفتحوا بذلك بابا على مصراعيه أمام اليهود والنصارى، الذين تغلغلوا في وظائف الدولة، وشؤون الحياة المختلفة، وهذا من الأمور التي ساهمت في انتشار الأهواء والبدع.

ويشعر الخلفاء والأمراء في بعض الأحيان بهذا التغلغل، فيأمرون بعزل اليهود والنصارى من دواوين الدولة، مثلما أمر الخليفة العباسي الناصر لدين الله [28] ، أن لا يستخدم في الديوان يهودي أو نصراني، وأن لا يستعان به مهما كانت الحاجة ملحة.

ولقد أنهي إليه مرة أن رجلا اسمه ابن زطينا، لا نظير له في الكتابة، فكتب على الطالعة مات ابن زطينا، ما العمل؟ أنبطل الديوان؟[29] ، مع العلم أن هذه الأوامر الناهية عن استخدام اليهود قليلة، وهي تعد على الأصابع، حتى أصبحت من النوادر، مما يدل على عدم احتياط المسلمين منهم.

هذا، ولقد رأينا قبل حين، كيف ساءت الأحوال الاجتماعية سياسيا واقتصاديا، وكيف وثبت أقوام على المسلمين من كل جانب، وكان هذا سببا هاما، قد جعل الناس يميلون إلى التقليد، ويرفضون الاجتهاد والتجديد، لأن أفهامهم صماء وعقولهم جدباء في بعض العهود، كهذا العهد،وكان ذلك كله من علامات بداية الانحطاط.

لقد أدى الصراع الفكري بدوره إلى إثارة فتن دموية في بعض الاحيان، مثل الفتنة التي نشبت بين العلويين الشيعة والشافعية في سنة 554هـ باستراباذ [30] وفتنة أخرى سنة 560هـ في أصفهان بسبب التعصب للمذاهب، وهي فتنة قتل فيها خلق كثير [31].

هذا، وأما محاكمات العلماء تعسفا، وطردهم من البلاد أو حملهم على الخروج منها أو تحريض العامة عليهم،أو حرق كتبهم، فلم يسلم منها إلا القليل، ومنها على سبيل المثال، لا الحصر، محاكمة الركن عبد السلام بن عبد الوهاب الكيلاني (548-611هـ) الذي كان حنبليا، عارفا بالمنطق والفلسفة، وقد اتهم بأقوال الفلاسفة، لذلك وقعت له محنة في عهد الوزير

ابن يونس، فأحرقت مكتبته في رحبة ببغداد، في يوم مشهود، وأخرجت مدرسة جدّه من يده، ويد أبيه عبد الوهاب، وفوضت إلى أبي فرج ابن الجوزي (ت597هـ)، وأدخل السجن مدة، ثم أفرج عنه سنة 589هـ، لما قبض على الوزير ابن يونس فردّ إليه ما سلب منه (32).

وهناك محاكمة أخرى، عقدت بواسط، للشيخ ابن الجوزي (ت 597هـ)، بسعي الركن عبد السلام السابق الذكر، إذ ادعى عليه، بتصرف في وقف مدرسة جدّه، لما تولى إدارتا، فحكم عليه بالسجن (33)، ثم أفرج عنه سنة 595هـ، وتلقاه الناس، وقد بقي في المطمورة بسجن واسط خمس سنين (34).

هذا، وكانت نقمة الفقهاء وأنصار الفرق شديدة على كل من يحاول الاجتهاد أو يشتغل بعلوم الأوائل، وقد يتواطؤ هؤلاء الفقهاء مع السلطة السياسية، التي كانت تقوم بتسليط العقوبات أو الطرد من البلاد، ومن ذلك، خروج سيف الدين الآمدي (551-631هـ) من العراق إلى الشام، ثم إلى مصر سنة 592هـ، لأنه متهم بفساد العقيدة، ومذهب الفلاسفة، لما أظهر من علوم الأوائل، ومرة أخرى، انتقل خفية من مصر إلى الشام، ولم يكن حظه سعيدا هنالك، حيث عزل عن التدريس، وأقام مختفيا في بيته، حتى توفي (35) ، هذا في المشرق وأما في المغرب فقد عاش ابن رشد (520-595هـ) محنة شديدة، فأحرقت كتبه وأخرج من قرطبة.

هذا، وأما فخر الدين الرازي فطرد من بلاد كثيرة، بعد أن يحل فيها، بسبب آرائه، لا الفلسفية فحسب، بل الدينية أيضا، لأنا ليست متحجرة ولا مقلدة، كما كان حال الفقهاء وأشباه العلماء في عصره، وإنما كان مجتهدا ومجددا في العلوم العقلية والنقلية معا، وكان جريئا ومدافعا بقوة عن آرائه، يذكر المؤرخون أن أعظم فتنة وقعت له سنة 595هـ بـراة، وقد قيل: لما بنى ابن أخت غياث الدين مدرسة له، نزل ذلك كالصاعقة على الكرّامية، وفي رواية أخرى: أن الفتنة حصلت بسبب مناظرة الرازي لابن القدوة، وهو مقدم الكرامية ولم تخمد إلا بإخراج الرازي من هراة (36).

هذا، وقد استدل المؤرخون على شجاعة الرازي، وجرأته في الوعظ بما يلي: قيل: كان الرازي يعظ في داره، وقد زاره السلطان شهاب الدين الغوري فقال له: "يا سلطان لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي، وإن مردنا إلى الله، فبكى شهاب الدين حتى رحمه الناس" (37).

وبالفعل، فلقد انتشرت شرور العامة، عندما وجدت لنفسها قوة، بالاعتماد على سلطة الساسة وسلطة الفقهاء، وهي قوة كانت في بعض الأحيان تستخدمها للتمرد على السلطتين

معا، كما هو الشأن حين عجز غيات الدين الغوري (ت599هـ) على تسكين الكرامية، إلا بعد أن وعدهم بإخراج الرازي، وأيضا حين انقلب الناس كشهود والفقهاء كقضاة على ابن الجوزي (ت597هـ).

هكذا، شاع اضطهاد العلماء في هذا العصر، أمثال الرازي والسهروردي (ت587هـ) وابن رشد (ت595هـ) والسيف الآمدي (ت631هـ) وغيرهم، وهذا يدل على سيطرة الا عة التقليدية عل الحياة الاجتماعية، وعدم احترام قواعد الحوار، وحرية التفكير السائدة في القرون السابقة، ولقد ظل أهل الفرق وأصحاب المذاهب يحرضون العامة على العلماء، عوض محاورتم في المسائل الخلافية، كما كان بعض الحكام مستبدا ومنحازا إلى حد التعصب الأعمى، وهؤلاء ليسوا حكاما لتمع متعدد الآراء.

فالاختلاف واضح بين هذا القرن والقرون قبله، ولو كان الأمر نسبيا، إلا أن تبادل الآراء كان مباحا من قبل، والاختلاف متفشيا، والتأمل العقلي ناظرا في مسائل العقيدة والشريعة معا، فأنتج ذلك كله ثقافة متنوعة، وظهرت مؤلفات جليلة، ولما بدأ التعصب، وقبض على الحرية، وسجن العقل، فاضمحل الفكر، وتحولت سلطة الدولة إلى أداة قهر وقمع، ما عدا بعض الحكام في بعض الأحيان.

هكذا يكون التشتت والتمزق قد عمّ جميع ميادين الحياة الاجتماعية في هذا القرن، والرازي عاش في هذا العصر في ظل إيجابياته وسلبياته عالما مقارعا للجهل وأنواع الضلالات، وعلى الرغم من عدم رضى العامة عنه، وكثرة الحساد والمتعصبين عليه.فقد ظلّ متمسكا بالمطالب العالية، وبذل جهدا كبيرا في سبيل التعريف با.

5- لوحة لأهم الحوادث التاريخية في عصر الرازي 520-622هـ / 1125-1225م

السنة	أهم الأحداث في العالم الإسلامي	أهم الأحداث في العالم غير الإسلامي	أحداث خاصة بالرازي
520هـ	-وفاة أحمد بن محمد، أخي الغزالي، فقيه واعظ. -وفاة ابن رشد الجد، وولد الحفيد شهرا قبل ذلك. -خطاب المسترشد بالله يوم الأضحى وكان يوما مشهودا		
524هـ	-وفاة ابن تومرت الموحدي. -قتل الخلفاء العلويون الآمر بأحكام الله صاحب مصر.	1128م- إقرار نظام فرسان المعبد	
525هـ	-وفاة أبي العلاء زهر بن عبد الملك. طبيب أندلسي -وفاة السلطان محمود السلجوقي	1130م-انقسام المثقفين،تـ أليف الكونفوشيوسية الجديدة.	
526هـ	-مسير زنكي مع دبيس لقتال الخليفة بحصن البرامكة		
529هـ	-قيام الحرب بين الخليفة والسلطان مسعود، وانزام الخليفة، وقتلته الباطنية، ومثلوا به		
530هـ	-قيام الحرب بين الخليفة الراشد والسلطان مسعود السلجوقي. -تمّ خلع الراشد وخلفه المقتفي لأمر الله.		
532هـ	-مولد صلاح الدين الأيوبي -الغلاء الشديد بخراسان -وقع زلزال شديد بالشام والعراق.		
533هـ	-قيام حرب بين السلطانين سنجر وخوارزمشاه. -وفاة ابن باجة الفيلسوف.		

534هـ	-وفاة هبة بن الحسين البديع الأسطرلابي الفيلسوف.		
535هـ	-وفاة الفتح بن خاقان المؤرخ والأديب. -السلطان سنجر يعيد بردة النبي (ص) والقضيب إلى المقتفي.	1140م-مجمع سنس يحاكم أبيلار، وفي السنة الموالية صدر له كتابه: مقدمة في اللاهوت	
537هـ	-وفاة علي بن يوسف بن تاشفين، الذي أمر بحرق كتب الغزالي.	-وفاة أبيلار زعيم تجديد الفكر في فرنسا.	
538هـ	-وفاة أبي القاسم الزمخشري النحوي، المفسر. -وقوع صلح بين السلطانين زنكي ومسعود		
539هـ	-وفاة تاشفين بن علي بن يوسف.		
540هـ	-مولد ابن جبير، الرحالة.		
541هـ	-قتل السلطان زنكي من طرف ماليكه، وتولى ولده نور الدين. -استيلاء عبد المؤمن بن علي على الأندلس.		
542هـ	-قيام أعظم حرب بين السلجوقية. -الملك نور الدين يفتح ثغورا عديدة. -اشتد الغلاء بإفريقيا منذ 537هـ.		
543هـ	-وفاة أبي بكر ابن العربي. -انقراض بني باديس بن زيري. -استيلاء الغورية على غزنة. -انتشار الغلاء في المشارق والمغارب.	-1147م- دعوة القديس برنار إلى الحملة الصليبية الثانية.	-مولد فخر الدين الرازي. وقيل سنة 544هـ.
544هـ	-وفاة القاضي عياض بمراكش، فقيه ومحدث. -مولد ابن الأثير أبي السعادات.		
545هـ	-أحرقت كتب ابن سينا، التي كانت بحوزة أحد القضاة.		

548هـ	-وفاة أبي الفتح الشهرستاني المتكلم. -استيلاء غياث الدين الغوري على هراة.	-1153م- وفاة القديس برنار. -وفاة راجار ملك صقلية.	
550هـ	-مولد سيف الدين الآمدي وقيل سنة 551هـ. -مولد ابن عساكر عبد الرحمن بن محمد.		
552هـ	-وفاة السلطان سنجر. -قلع المقتفي باب الكعبة وعوضه بباب مصفح. -وقعت زلازل عظيمة بالشام.		
555هـ	-وفاة أبي البركات البغدادي، الفيلسوف -وفاة الخليفة المقتفي وبويع ابنه المستنجد بالله. - مولد ابن الأثير عز الدين المؤرخ.		
556هـ	-قيام فتنة ببغداد. -وفتنة أخرى بنيسابور.		
558هـ	-وفاة عبد المؤمن بن علي، ملك الموحدين.		
559هـ	-الغزّ يخرّب بلاد غزنة.		-وفاة والد الرازي ضياء الدين خطيب الري
560هـ	-قيام فتنة بين السلطانين نور الدين وقلج أرسلان. - وفتنة أخرى بأصفهان. -وفاة الإدريسي، المؤرخ والجغرافي. -مولد ابن عربي المتصوف. -مولد القفطي، المؤرخ.		
564هـ	-بداية الدولة الأيوبية.	-1168م مولد جنكز خان.	

566هـ	-بنى صلاح الدين مدارس شافعية، وعزل قضاة الشيعة. -وفاة الخليفة المستنجد بالله	-1170م اغتيال توماس بكيت.	
567هـ	-انقراض الدولة العلوية بمصر، وإقامة الخطبة العباسية.		
568هـ	-وفاة خوارمشاه وخلفه ابنه سلطان شاه، ونازعه أخوه علاء الدين.		
571هـ	-وفاة ابن عساكر الحافظ الؤرخ. -قيام حرب بين السلطانين صلاح الدين وسيف الدين غازي. -زلزلت بلاد العجم من العراق إلى السند.		
572هـ	-أمر صلاح الدين ببناء مدرسة على قبر الشافعي.	-1176م نشأة الشيعة الفالدية في ليون.	
574هـ	-انقطعت الأمطار واشتد الغلاء		-ألف الرازي كتاب جامع العلوم.
575هـ	-وفاة الغافقي، المؤرخ. -وفاة الخليفة المستضيء بأمر الله وخلفه الناصر		-ألف الرازي كتاب المحصول. وقيل 576هـ.
576هـ	-مولد ابن الفارض، الشاعر المتصوف. -وفاة السلطان سيف الدين غازي.	1180م وفاة لويس السابع، وفاة ساليسبوري تلميذ أبيلار.	-ألف الرازي كتاب الجدل.
577هـ	-مولد ابن صلاح الفقيه. -مولد العز بن عبد السلام.		
578هـ	-وفاة ابن بشكوال المؤرخ.		
580هـ	-وفاة الصابوني نور الدين، الذي ناظر الرازي. -وفاة النيسابوري الرضى، تناظر مع الرازي. -وفاة الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، وخلفه ابنه يعقوب.		-قصد الرازي بخارى، ومرّ بسرخس ولقي طبيبها عبد الرحمن بن عبد الكريم.

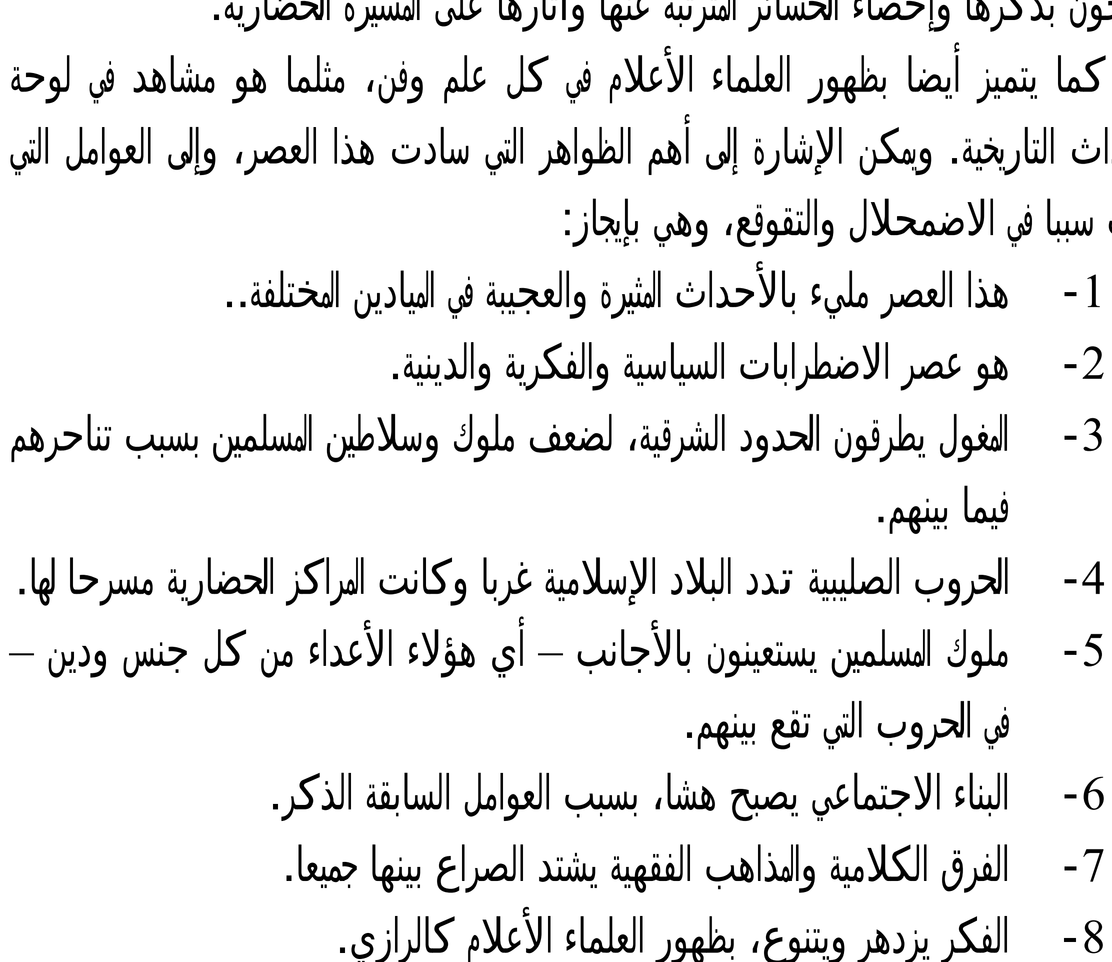
581هـ	-وفاة ابن طفيل الفيلسوف. -قيام فتنة ببلاد الموصل وديار بكر والشام وغيرها.		
582هـ	-انقراض الدولة الغزنوية.		-دخل الرازي دار الشرف المسعودي وعقد مجلسا. وقيل في هذه السنة ألف كتاب المباحث المشرقية.
583هـ	-غزو شهاب الدين الغوري للهند وانزم.		-عودة الرازي من بخارى إلى الري.
584هـ	-وفاة أسامة بن منقذ المؤرخ والأمير.		
586هـ	-وصول ملك الألمان إلى الشام، ومات.	1190م وفاة فريديريك الأول بربروس. -نشر كتاب: دلالة الحائرين لابن ميمون.	
587هـ	-قتل السهروردي شهاب الدين، من طرف الظاهر بأمر من والده صلاح الدين. -قتل قزل أرسلان صاحب همذان والري وأصفهان.		
589هـ	-هذه السنة تسمى بسنة الملوك. -وفاة صلاح الدين. -وفاة مسعود بن مودود. -وفاة محمود سلطان شاه، أخو علاء الدين خوارزم شاه	1190م مولد القديس ألبير الكبير الفيلسوف وأستاذ توما الأكويني.	
590هـ	-قيام حرب بين شهاب الدين الغوري وملك الهند.		

593هـ	-ابن رشد يقع في محنة بسبب نظره في علوم الأوائل. -وفاة ملكشاه بن تكش.		
595هـ	-وفاة ابن رشد الحفيد. -وفاة ابن زهر أبو بكر الطبيب. -ابن الجوزي يخرج من السجن بواسط. -وفاة الخليفة يعقوب بن يوسف. -غياث الدين الغوري يتحول إلى مذهب الشافعي.	1199م-وفاة ريتشارد الأول ملك انجلترا.	-وقوع فتنة براة بين الرازي والكرامية. -إتمام تفسير سورة آل عمران وسورة النساء. -وقيل بدأ في التفسير قبل هذه السنة لأن سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران فسرت قبل ربيع الآخر 595هـ.
596هـ	-مولد ابن أبي أصيبعة المؤرخ. -استيلاء الملك العادل على مصر. -وفاة خوارزمشاه تكش وخلفه ابنه محمد تلميذ الرازي.	1200م-ملك فرنسا يصدر مرسوما لصالح الأساتذة والطلبة.	
597هـ	-وفاة ابن الجوزي أبو الفرج. -مولد الطوسي نصير الدين الفيلسوف. -استيلاء غياث الدين على خراسان. -وقوع زلازل عظيمة بالموصل والعراق والشام ومصر.		-لخص الرازي شرح الإشارات وسماه لباب الإشارات.
598هـ	-مولد أبوشامة المقدسي المؤرخ.		
599هـ	-وفاة غياث الدين ملك الغورية. -ابتداء دولة المغول.		
600هـ	-مولد برهان الدين النسفي، المتكلم. -هجمة الفرنج على بيت المقدس.		-ثورة الحنابلة على الرازي بسبب دخوله إلى هراة.

601هـ	-قيام فتنة ببغداد بين الأحياء.	1204م- استيلاء اللاتين على القسطنطينية.	-وفاة محمد بن الرازي. -إتمام تفسير سور كثيرة من القرآن الكريم.
602هـ	-قتل الإسماعيلية لشهاب الدين الغوري. -استيلاء السلطان علاد الدين على غزنة. -قيام فتنة بـراة		-الرازي يؤلف كتاب البراهين البهائية، وأهداه إلى حاكم باميان.
603هـ	-الملك خوارزمشاه يتوسع في بلاد كثيرة.	1206م- القديس دومينيك يدعو إلى مناهضة هرطقة الأطهار في تولوز. -تأسيس مدرسة الدومينيكان (الاخوة الوعاظ).	-إنجاز الرازي للجزء الأول من كتاب المطالب العالية. -مواصلة تفسير القرآن الكريم. - تأليف الجزء الأول من كتاب المطالب العالية.
604هـ	-مولد جلال الدين الرومي الشاعر المتصوف. -مقتل غياث الدين ملك الغورية. ـ مسير خوارزمشاه لمحاربة الخطا، وانزامه. ـ وقوع زلازل بالعراق وبلاد كثيرة.		
605هـ	-وفاة موسى بن ميمون الطبيب الفيلسوف اليهودي. -زلازل عظيمة بخراسان ونيسابور.		-أنجز الرازي أجزاء من كتاب المطالب العالية من الثاني إلى الثامن.
606هـ	-استلاء جنكز خان على بلاد قراخطا.	1209م- تأسيس حركة الاخوة الفرنسيسكانية الاولى.	-إملاء الرازي لوصيته. -أنجز الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية. -وفاته في غرّة شوال.
607هـ	-مولد ابن النفيس الطبيب الفيلسوف.	1210م- تحريم كتب أرسطو في المدارس الباريسية.	
608هـ	-مولد ابن خلكان المؤرخ الأديب.		

610هـ	-وفاة بن عساكر أبو الفضل، والد العز. -مولد البوصيري الشاعر.	1214م- معركة بوفين. -مولد روجر باكون.	
612هـ	-استيلاء خوارزمشاه على غزنة.	1215م- محاربة فريدريك الثاني للهراطقة.	
614هـ	-وفاة ابن جبير، الرحالة.		
615هـ	-وفاة الملك العادل الأيوبي، الذي أهدى له الرازي كتاب تأسيس التقديس.		
616هـ	-ظهور التتر، واستيلائهم على بخارى وسمرقند.		
617هـ	-مسير جنكز خان إلى خوارزم وتمكنه منها. -استيلاء التتر على بلاد كثيرة كالري ووهمذان وغزنة. -وفاة خوارزمشاه محمد بن تكش تلميذ الرازي.		
618هـ	-وفاة القطب المصري تلميذ الرازي. -عبور جنكز خان لنهر جيحون وفتكه بالناس والدواب.		
620هـ	-وفاة ملك بلاد المغرب يوسف بن محمد بن الناصر بن يعقوب.		-انتشار جماعة من تلاميذ الرازي كزين الدين الكشي والخونجي والخسرو شاهي.
622هـ		1225م- مولد توما الإكويني.	

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن عصر الرازي يتميز باضمحلال الخلافة العباسية، وتفكك السلطة المركزية إلى دول كثيرة، حيث تتناحر هذه الدول على استقطاب الخلفاء، ويدخلون في حروب فيما بينهم وبينهم وبين الخليفة، مما أثر سلبا على جميع ميادين الحياة.



وهذا العصر لم ينج من الكوارث الطبيعية الكثيرة،كالزلازل والجفاف، التي اهتم المؤرخون بذكرها وإحصاء الخسائر المترتبة عنها وآثارها على المسيرة الحضارية.

كما يتميز أيضا بظهور العلماء الأعلام في كل علم وفن، مثلما هو مشاهد في لوحة الأحداث التاريخية. ويمكن الإشارة إلى أهم الظواهر التي سادت هذا العصر، وإلى العوامل التي كانت سببا في الاضمحلال والتقوقع، وهي بإيجاز:

1- هذا العصر مليء بالأحداث المثيرة والعجيبة في الميادين المختلفة..

2- هو عصر الاضطرابات السياسية والفكرية والدينية.

3- المغول يطرقون الحدود الشرقية، لضعف ملوك وسلاطين المسلمين بسبب تناحرهم فيما بينهم.

4- الحروب الصليبية تدد البلاد الإسلامية غربا وكانت المراكز الحضارية مسرحا لها.

5- ملوك المسلمين يستعينون بالأجانب – أي هؤلاء الأعداء من كل جنس ودين – في الحروب التي تقع بينهم.

6- البناء الاجتماعي يصبح هشا، بسبب العوامل السابقة الذكر.

7- الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية يشتد الصراع بينها جميعا.

8- الفكر يزدهر ويتنوع، بظهور العلماء الأعلام كالرازي.

هوامش الفصل الأول من الباب الأول:

(1) أنظر: ياقوت الحمودي، معجم البلدان، مج2، (د.ط) مكتبة الأسدي، طهران، 1965، ص 892. والقزويني، آثار البلاد وأخبار العباد. (د.ط)، دار صادر بيروت 1960. ص 375.

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج2، ص 893.

(3) أنظر أيضا: ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج2، ص 894./ والقزويني، آثار البلاد، ص 375ـ 376.

(4) الغز شعب من شعوب الترك، ومنهم كان السلجوقية، وقد انتقلوا من نواحي أقاصي الترك إلى ما وراء النهر، وأسلموا ولكن كانت أفعالهم قبيحة، وخرجوا بلادا كثيرة، وأشعلوا فتنا، وقتلوا العلماء والصالحين، وأحرقوا خزائن الكتب.

(5) الخطا قوم من الترك الكفار، خرجوا من أطراف الصين، تمركزوا في ما وراء النهر، وقد استنجد بم بعض سلاطين وأمراء المسلمين على بعضهم.

(6) التتر شعب من الترك كثير العدد، خرج من أطراف الصين إلى تركستان وكاشغر، وإلى ما وراء النهر، ثم ساروا في البلاد كالسحاب، فابتليت البشرية بشرّهم، فلم يجدوا من يصدهم بعد هزيمة خوارزمشاه محمد، تلميذ الرازي، فزحفوا حيث شاءوا.

(7) غوستاف لوبون، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، ط2، دار إحياء الكتب العربية، 1948، ص 480.

(8) أنظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج8، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، (د.ت). ص347.
وابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ط2، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص 204.

(9) ابن الأثير، الكامل، مج8، ص 352.

(10) أنظر: ابن الأثير، الكامل، مج 8، ص 368. وابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر، ج2، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1970، ص 69.

(11) ابن الأثير، الكامل، مج9، (د.ط)، مطبعة الاستقامة، القاهرة، (د.ت)، ص 123.

(12) المرجع نفسه، مج9، ص 361.

(13) المرجع نفسه، مج9، ص 329.

(14) العيارون، مفرد عيار، يعني من يكون عاطلا عن العمل، ويتجول ويطوف كثيرا، ويترك نفسه وهواها، ومعناه في وقتنا هذا المنحرف.

(15) كانا عقيدي العيارين، الأول ولد الوزير والثاني أخو امرأة السلطان، ولما استفحل الأمر، أمر السلطان بصلبهما إلا أن الأول هرب والثاني قبض عليه وصلب.

(16) ابن الأثير، الكامل، مج9، ص 7.

(17) المرجع نفسه، مج9، ص 56.

(18) هو عضد الدين أبو الفرج محمد بن عبد الله بن رئيس الرؤساء خلف أباه في هذا المنصب في عهد المقتفي، وبقي إلى عهد المستنجد، ثم استوزره المستضيئ، قتل سنة 573هـ.

(19) المرجع السابق، مج9، ص72.

(20) المرجع نفسه، مج9، ص 170.

(21) المرجع نفسه، مج9، ص 268.

(22) المرجع نفسه، مج9، ص 270.

(23) أنظر : ابن الأثير، الكامل، مج9، ص 23. / وأبو الفدا، كتاب المختصر في أخبار البشر، ج2، (د.ط) ، دار الكتاب اللبناني، بيروت (د.ت)، ص 31.

(24) ابن الأثير، الكامل، مج9، ص 145.

(25) أنظر ما قاله المؤرخون، كابن الأثير في الكامل، وأبو الفدا في المختصر، والذهبي في العبر، لأن هؤلاء رصدوا هذه الظاهرة مرات عديدة في القرن السادس الهجري.

(26) راجع سنوات: 529 - 532- 533- 544- 552- 565- 571- 573- 590- 597- 600- 604- 605 للهجرة عند ابن الأثير، وابن الجوزي سبط، وأبي الفدا، وابن الوردي.

(27) ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ص 96.

(28) تولى الخلافة بعد أبيه المستضيئ بأمر الله سنة 575هـ، قال ابن الأثير: توفي سنة 622هـ، فلم يل الخلافة أطول مدة منه، وكان ظالما قبيح السيرة في رعيته، ويفعل الشيء وضده، وقيل: هو الذي أطمع التتر في البلاد، وراسلهم في ذلك (الكامل في التاريخ 361/9).

(29) ابن الجوزي سبط، مرآة الزمان، قسم 1، ج8، ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند، (د.ت)، ص 378.

(30) ابن الأثير، الكامل، مج9، ص 66.

(31) المرجع نفسه، مج9، ص 92.

(32) راجع: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مج3، ج5، (د.ط)، مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ، ص 45-46. والقفطي، تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر، (د.ت)، ص 228-229.

(33) ابن العماد، شذرات الذهب، مج3، ج5، ص 46.

(34) الذهبي الحافظ، العبر في خبر من غبر، ج4، طبعة الكويت، 1963، ص 285.

(35) راجع:- القفطي، تاريخ الحكماء، ص 241.

- وابن العماد، شذرات الذهب، مج3، ج5، ص 145.

- وابن خلكان، وفيات الأعيان، مج3، ط1، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، 1948، ص 293-294.

(36) راجع:- ابن الأثير، الكامل، مج9، ص 247.

- والذهبي، العبر، ج4، ص 285.
- وأبو الفدا، المختصر، مج9، ص 126.

(37) راجع:- ابن الأثير، الكامل، مج9، ص 274.

(38)- وأبو الفدا، المختصر، ج2، ص 13

الفصل الثاني

رحلة فخر الدين الرازي في عصره

"من دَوْحَةٍ فَخريةٍ عُمَريةٍ
طَابَتْ مَغَارِسُ مَجدِهَا المُتأثل
مَكِيةِ الأنسَابِ زَاكٍ أَصْلُهَا
وَفُرُوعُهَا فَوْقَ السمَاكِ الأعْزَل

"ابن عنين"

إن حياة الرازي جديرة بالدرس والتحليل من أجل الإفادة والاستفادة، لأن شخصيته فذّة، صنعت أحداثا هامة في عصرها، وأثرت فكريا في العصور اللاحقة، وأفادتنا بتجربتها، فهو وأمثاله لا يمكن فهمهم إلا من خلال سيرهم الذاتية، لأن علمهم مكتسب بالتجربة الشخصية أكثر مما حصل بالتحصيل.

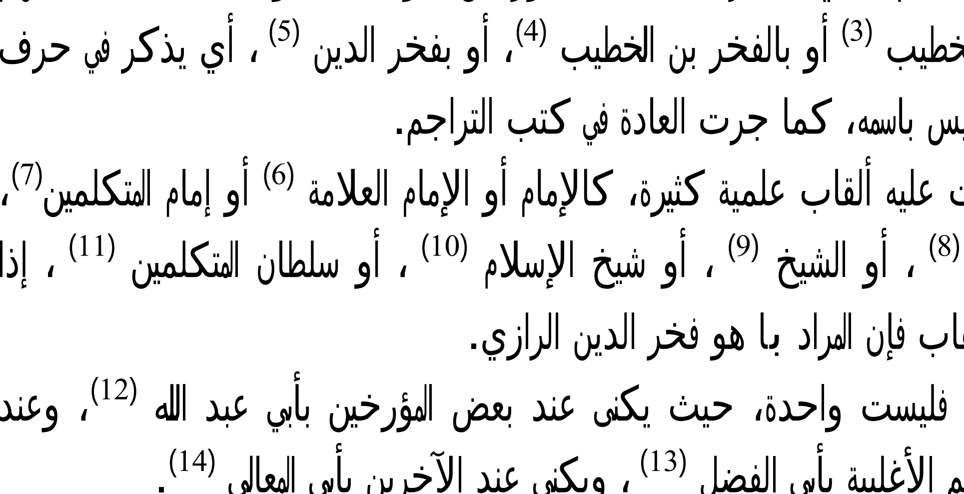
هذا، لما كان خصوم الرازي قد حاولوا تشويه شخصيته، سواء في حياته أو بعد مماته، فإنه لابد من توضيح أمور كثيرة في تلك الشخصية، التي ظلت غامضة أو مشوهة إلى يومنا هذا، إما بسبب هؤلاء الخصوم المتأخرين خاصة، وإما بسبب خلافات بين المؤرخين في فهم سيرته، لذلك من الضروري القيام بالبحث فيها أوّلا قبل البحث في أصول فكره.

ولقد كانت شخصية الرازي فريدة من نوعها في القرن السادس الهجري أو الثاني عشر الميلادي، لأن علمه بلغ أقصى مداه، حيث عمّ أرجاء العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه، ومن شماله إلى جنوبه، فلا تجد مركزا علميا يخلو من تدارس كتبه أو على الأقل يتكلم طلاب العلم وغيرهم عن أفكاره في مختلف العلوم، إما بالموافقة أو بالمعارضة، وهذه الشهرة في حياته تواصلت بعد موته بفضل تلاميذه البررة.

إن رصد رحلة الرازي يقتضي التعريف به أولا، ثم بيان كيفية تعامله مع أحوال عصره في الميادين المختلفة ثانيا. كالفكر والسياسة والاقتصاد وغيرها، على النحو الآتي:

1- مولد الرازي وألقابه:إن اسم الرازي الكامل هو: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، التيمي البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، ويرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، كما يقول المؤرخون، وهو ملقب بفخر الدين، ومعروف بابن خطيب الري أو بابن الخطيب[1].

ولد سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة للهجرة، وقيل سنة أربع وأربعين، بالري، وهي السنة التي ذكرها بعض المؤرخين، منهم ابن خلكان (ت681هـ)، الذي يقول من بعد اختياره لها: وقيل سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة بالري، في الخامس والعشرين من شهر رمضان [2]، إن أمثال هؤلاء المؤرخين يذكرون أمورا جزئية ودقيقة جدّا، مع ذلك لا يعرفون السنة بالضبط.



هذا، إن الاسم الذي يذكره به أغلب المؤرخين هو محمد، وأما القلّة القليلة منهم فيذكرونه بابن الخطيب [3] أو بالفخر بن الخطيب [4]، أو بفخر الدين [5] ، أي يذكر في حرف الفاء باللقب، وليس باسمه، كما جرت العادة في كتب التراجم.

وقد أطلقت عليه ألقاب علمية كثيرة، كالإمام أو الإمام العلامة [6] أو إمام المتكلمين[7]، أو الإمام الكبير [8] ، أو الشيخ [9] ، أو شيخ الإسلام [10] ، أو سلطان المتكلمين [11] ، إذا ذكرت هذه الألقاب فإن المراد بها هو فخر الدين الرازي.

وأما كنيته فليست واحدة، حيث يكنى عند بعض المؤرخين بأبي عبد الله [12]، وعند البعض الآخر وهم الأغلبية بأبي الفضل [13] ، ويكنى عند الآخرين بأبي المعالي [14].

2- أسرة الرازي: لقد ولد ونشأ في أسرة شريفة وعريقة، من جهتي شرف النسب وشرف العلم، ولم يختلف اثنان في نسبه العربي، الذي أكده كل المؤرخين، وقد مدحه بذلك ابن عنين (ت 630هـ) قائلا:

من دَوْحَةٍ فَخرِيةٍ عُمَرِيــةٍ

طَابَتْ مَغَارِسُ مَجدِهَا المُتَأثل

مَكِيةِ الأنسَابِ زَاكٍ أَصْلُهَا

وَفُرُوعُهَا فَوْقَ السمَاكِ الأَعْزَل [15]

هذا، وأما شرف العلم، فإن والده ضياء الدين عمر بن الحسين كان شيخا وإماما في العلمين الأصول والخلاف، وخطيبا مفوّها، حتى اشتهر بالخطيب، شهرة ابنه فخر الدين بابن الخطيب، وصار متميّزا بفصاحته، وبما يورده في خطبه [16] .

ويقول السبكي (ت771هـ) عن والد فخر الدين: "وكان فصيح اللسان قوي الجنان فقيها أصوليا متكلما، صوفيا، خطيبا محدثا أديبا" [17] ، وهذه الصفات التي يتميز بها ضياء الدين، توجد أيضا في شخص ابنه فخر الدين بجلاء وقوة، وقد زاد عليه بالموسوعية والتصانيف الكثيرة،وفنون العلوم.

ولقد تلقى فخر الدين رعاية هامة من أبيه، حيث كان له أبا وأستاذا، كما كان له أخ يكبره سنا، يلقب بركن الدين، نال حظا من العلم، إلا أنه كان يحسد فخر الدين، فصار يقتفي أثره

في تنقلاته ويشنع عليه، ويدعى أنه أعلم منه، وإذا كان بعض الناس يهزأ به، لتشنيعه بأخيه، فإن فخر الدين يشفق عليه ويحسن إليه باستمرار، ولما ساءت أحواله، اتفق هو والسلطان خوارزمشاه على وضعه في مكان لا يخرج منه، وجعلا له ما يكفيه للعيش إلى وفاته[18] .

هذا، وأما كون فخر الدين الرازي رب أسرة، فهو أمر ليس فيه نقاش، لأنه من المعلوم عنه أنه خلّف ابنين وبنتا، أكبرهما يلقب بلقب جدّه ضياء الدين، والأصغر يلقب بشمس الدين، ثم بفخر الدين بعد وفاة أبيه، وكلاهما له حظ في العلوم، إلا أن علامات الفطنة والذكاء الخارق ظاهرة منذ الصغر على الأصغر، وهو الذي قال عنه والده: إن عاش ابني هذا فإنه يكون أعلم مني [19] .

وقد وقع المؤرخون في اضطراب واختلاف في بعض القضايا، منها لمن صنف الرازي كتاب الأربعين، هل هو للأصغر أم للأكبر؟ يقول الصفدي (ت 746هـ) في هذا الشأن: "الأكبر منهما تجند في حياة أبيه وخدم خوارزمشاه والآخر اشتغل ولم نعلم له ترجمة، وأظنه الذي صنف له "الأربعين في أصول الدين" لكنه قال: لأكبر أولادي محمد والله أعلم" [20] .

ومن المعلوم أنه إذا كان الرازي نفسه صرّح أنه ألفه لمحمد، كما ذكر في مقدمة كتاب الأربعين: "أردت أن أكتب هذا الكتاب، لأجل أكبر أولادي، وأعزهم علي "محمد"، [...] وسميته: بـ "الأربعين في أصول الدين"."[21] فإنه بذا يبعد أي تخمين في الأمر.

ويرجع ذلك الاضطراب عند الصفدي وغيره من المؤرخين إلى تأويل كلمة "أعزهم علي"، بكونه يعز الابن الأصغر، لإعجابه بفطنته وذكائه ولكن قد يتحدث الأب عن أحد أبنائه، بأنه عزيز عليه، دون أن ينفي عزته عن الآخر، لأن المشاعر والعواطف لا تقاس بالقوالب اللغوية والمنطقية.

ومما لا شكّ فيه أن كتاب الأربعين قد صنفه لأكبر أولاده محمد،لأن الأمر واضح في قوله السابق، ولكن هناك من المؤرخين من أثار مشكلة أخرى تتعلق بمن ورث منصب أبيه في التدريس، وقد ظن الشهرزوري (ت 687هـ)أن محمدا هو الذي ورث منصب أبيه في التدريس والوعظ [22]، وهذا أيضا غير صحيح، لأن الرازي نفسه ذكر في تفسيره، أن ولده محمدا مات سنة إحدى وستمائة[23] .

ويعني هذا، أنه مات قبله بخمس سنوات، وأنه ليس هو الذي ورث منصب أبيه في التدريس والوعظ، لأنه أيضا تجند وخدم الملك خوارزمشاه، كما ذكر المؤرخون.

هذا، ومن شدة حزن الرازي على وفاة ابنه محمد، كان يذكره كلما ختم تفسير سورة بعد هذه الوفاة، ابتداء من سورة يونس إلى سورة الرعد، ويبين شمائله وأخلاقه، قائلا: "وقد كان لي ولد صالح حسن السيرة فتوفي في الغربة في عنفوان شبابه، وكان قلبي كالمحترق لذلك السبب"[24]، وكان كثير الدعاء له، ويطلب ممن نظر في تفسيره وانتفع به، أن يذكر ابنه بالدعاء، كقوله: "رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ"[25].

ولقد ذكّر في موضع آخر من تفسيره، بحزنه وضيق صدره بسبب وفاة ابنه محمد، وقال شعرا يرثيه به:

سلام على قبر دفنت بتربته
وأتحفك الرحمن بالكرم الجمّ
وما صدني عن جعل جفني مدفنا
لجسمك إلا أنه أبدا يهمي
حياتي وموتي واحد بعد بعدكم
بل الموت أولى من مداومة الغم [26]

وقال أيضا: "وأنا أوصي من طالع كتابي واستفاد ما فيه من الفوائد النفيسة العالية أن يخص ولدي ويخصني بقراءة الفاتحة، ويدعو لمن قد مات في غربة بعيدا عن الإخوان والأب والأم بالرحمة والمغفرة" [27] .

وقد كرّر هذا الطلب لمن نظر في كتابه، مرة أخرى، ثم قال بيتين من الشعر يرثيه بهما:

أرى معالم هذا العالم الفاني
ممزوجة بمخافات وأحزان
خيراته مثل أحلام مفزعـة
وشره في البرايا دائم داني [28] .

هذا، وأما البنت فقد قال ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ): تزوجها الوزير علاء الدين، وزير الملك خوارزمشاه، وهو رجل فاضل، نال حظا في العلوم والأدب، وهو الذي طلب الأمان

لأولاد فخر الدين من جنكز خان (ت 624هـ)، لما شاهد التتر لا يبقي على شيء، وقد وفى جنكز خان بوعده، حينما حلّ جيشه على أبواب هراة، حيث نادى فيها المنادي بأمره، بالأمان لأولاد فخر الدين، فهرعت أعداد كبيرة من الأقرباء وأعيان الدولة، ومن الفقهاء أيضا إلى دار فخر الدين، طلبا للأمان، ولكن التتر فصلوا أولاد فخر الدين في ناحية، ثم قتلوا جميع من كان في الدار، ولقد انقطعت أخبار أولاد فخر الدين منذ ذلك الوقت، ولا سيما بعدما أخذهم التتر إلى سمرقند [29] .

هذا، وإذا كانت أخبار أولاد الرازي منقطعة إلى عهد قريب من عهد ابن أبي أصيبعة (ت668هـ)، فإن كتب التاريخ تذكر من ذريته: محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي، الهروي المولد، الحنفي ثم الشافعي، الذي ولد سنة 767هـ بهراة من ذرية فخر الدين الرازي [30] .

ويعني هذا أن أولاد فخر الدين لم ينقطع خبرهم تماما، وإلا كيف عرف محمد بن عطاء الله ، وعرف أنه ولد بهراة، إن هذا يدل على عودة أحفاده إليها، ويعرف عن هذا الحفيد الذي نتحدث عنه، أنه أخذ عن السعد التفتازاني (ت791هـ)، وأنه تنقل بين بلاد كثيرة، ثم حجّ، وقد اتصل بسلاطين وحكام، منهم تيمورلنك (ت807هـ) وتعرض إلى محن معهم، وحسده بعض العلماء بسبب تعظيم السلاطين له، مثل الجفاء الذي حصل له مع تيمورلنك، ومحنة امتحانه في القاهرة، لأنه كان يدعي العلم، بما لا يقدر عليه الناس، كحفظ الصحيحين عن ظهر القلب، وبأسانيده لصحيح مسلم، فتبين عجزه [31] .

ولا يستبعد أن يكون سبب محنته يرجع إلى تعصب الفقهاء عليه، لكونه معظمها عند السلطان والأعيان في القاهرة ولكونه ليس من أهل البلد.

هذا، ولقد كانت وفاته يوم الاثنين 19 من ذي الحجة، سنة تسع وعشرين وثمانمائة للهجرة [32] ، يعرف معه للفخر الرازي هو وحفيد آخر، يسمى محمد بن محمد بن محمد بن فخر الدين، لقب بجمال الدين، المعروف بالأقسرائي (ت776هـ)، نسبة إلى أق سراي من بلاد الروم، ومعناها القصر الأبيض، وهو اللغوي والعالم بالتفسير والطب والأدب.

3- صفات الرازي: لقد اهتم المؤرخون بصفات الرازي سواء الجسمية أو النفسية والعقلية أو الاجتماعية، ولم نجد لهم مثل هذا الاهتمام عندما يتطرقون إلى علماء وفلاسفة آخرين، وذلك يرجع إلى مكانة الرازي في الأوساط الاجتماعية، ومرتبته العلمية، التي نالها بمميزات شخصيته،

وليس ببات السلاطين والملوك، أو بعصبيات الجماعات الاجتماعية، ومن الصفات التي استقطبت اهتمامهم، الصوت الجَهْوَري، والوقار، والهيئة الجميلة، وحدة الذكاء، والعزة والأنفة، وغيرها.

ومن الصفات الجسمية التي ذكرها هؤلاء المؤرخون له، أنه ربع القامة، عبل الجسم، كبير اللحية، جهوري الصوت، أي فيه فخامة، له بزة حسنة، وهيئة جميلة [(33)] .

هذا، وأما صفاته العقلية والنفسية، فقد اختلف فيها المؤرخون، فمنهم المعجب والمادح، ومنهم الذام والباغض، إلا أنهم متفقون على كونه صاحب التصانيف والعلوم العقلية، وأنه رأس في الذكاء، وصاحب وقار ومهابة.

يقول ابن أبي أصيبعة (ت668هـ): أنه أشمط شعر اللحية، عظيم الصدر والرأس، جيد الفطرة، حاد الذهن، حسن العبارة كثير البراعة، قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها، عارف بفنون الأدب [(34)]. ولو لم يكن الرازي متمكنا في صناعة الطب، لما ذكر في طبقات الأطباء.

أما الصفدي (ت 764هـ) فيقول: "اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام وصحة الذهن والاطلاع الذي ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية، ونظره دقيق، وكان عارفا بالأدب" [(35)] .

وهي صفات اعتبر بسببها وحيد عصره في العلوم العقلية والشرعية، وكان نورا مبددا للظلمات، وسيفا قاطعا للأوهام، لأنه لا يهاب لومة لائم في الحق، وفي تقرير الصواب.

هذا، ولم نجد مؤرخا ذكره دون الإشادة بمواهبه، فالذين يذمونه كانوا أيضا يثنون عليه، ويعترفون بخصاله، ثم يجهدون أنفسهم في إلصاق التهم وإطلاق التشكيكات فيه أمثال الذهبي (ت 748هـ)، وابن حجر (ت 852هـ)، لقد كانت عبارات هؤلاء واحدة، كقولهم: "صاحب التصانيف، رأس في الذكاء والعقليات، ولكنه عري عن الآثار" [(36)] .

ولقد اعترف الشهرزوري له بفضائل عظيمة في قوله: "وكان خاطره قويا وذهنه جليا، كثير الفكر والنظر وكان لمجلسه جلالة وعظمة، وكان يتعاظم حتى على الملوك" [(37)] .

ثم شرع في ذمه، اعتمادا على ما بلغه عنه، دون فحص الأخبار، وإعمال العقل، وهذا قوله: "كثير الأكل والمباضعة محبا للجاه، وكانت أخلاقه شرسة يؤذي بها المحصلين إذا بحثوا عنده وهو الذي يقول في وصف أخلاقه:

أشكو إلى الله من خلق يغيرني

ويمحق النور من عقلي ومن ديني

حرارة في مزاج القلب محكمة

تبدو فتنمو فتغويني فترديني [38] .

إن هذه التهم التي أوردها الشهرزوري لا أساس لها من الصحة، لأنه لم يفهم المغزى من البيتين، ثمّ إن صح له، فيبدو من صاحبهما أنه يرغب في التجرد، لذلك تحدث عن المعاناة والمجاهدة من الأمور الدنياوية، التي تحجب حقائق العقل والدين معا، وأما حرارة القلب، فهي أداة دافعة إلى المقاومة والكفاح في الحياة، قد تكون إيجابية كما يمكن أن تكون سلبية، ولا يفهم مثل هذه الأمور، إلا العالم الحاذق.

أما الأكل والمباضعة والجاه، فإن الشواهد التاريخية والعقلية تشهد على الرازي بعدم الإفراط والتفريط فيها، كما أن الشهرزوري نفسه يقر له بكثرة الفكر والنظر في القول الأول، وهذا يجعله بعيدا عن الإفراط، ولقد ذكر له كلاما جيدا، يناقض كلامه السابق، وهو قوله: "والله أنني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل والزمان عزيز" [39] ، وهذه العبارة التي نقلها عن الرازي نفسه تبطل كل اتهام.

إن مثل هذا الاضطراب، وإيراد التهم الكثيرة دون ضوابط علمية أو عقلية عند المؤرخين، يرجع إلى نزاعاتهم ومذاهبهم، التي تستبد بهم إلى درجة الخروج عن المعقول، والوقوع في التناقض، وغيرها من الهفوات والتهافت.

هذا، وأما الذين مدحوه، فمنهم السبكي (ت 771هـ) وقد وصف أخلاقه أحسن وصف، فقال: له المهابة الوافرة عند أصحابه، وعطفه ورفقه مشهود، فإن حمامة سقطت بجانبه يوم شتاء، أخذها ورقّ لها [40] .

ومن تلك الصفات الحميدة، التي أكدها بعض المؤرخين الآخرين وكرروها بإيجاز: "وكان صاحب وقار وحشمة" [41] ، وإذا فصلت فيمكن القول أنه كثير العلم، ومتقن لفنونه، وورع وثقة ومتدين ويتكبر على أهل الدنيا، ويتواضع للفقراء.

4- **علاقة الرازي بالملوك:** يتفق المؤرخون على اتصاله وتعامله مع عدد من الملوك والأمراء، وقد نال منهم المراتب العالية والأموال الكثيرة، أمثال سلاطين الدولة الغورية والدولة الخوارزمشاهية، ولكنهم اختلفوا في الغرض من هذا الاتصال، فمنهم من قال: كان غرضه طلب الجاه، ومنهم من نفى عنه ذلك.

والظاهر أن تهمة الجاه رماه بها خصومه، لأنه نال الحظوة من الملوك والسلاطين، ولم يكن طالبا للجاه، ولا وقف مرة واحدة على أبوابهم من نفسه، بل هم الذين كانوا يطلبونه ويتوسلون إليه، ولكن هذا السلوك من هؤلاء السلاطين يعتبر من الفضائل لديهم، لأنهم حافظوا على الإرث التليد في هذا الشأن، وهو تودد الحكام للعلماء، وإكرامهم وإقامة المجالس والمدارس لهم، وغير ذلك من العنايات.

وأشهر الملوك الذين اتصل بهم الرازي، غياث الدين وأخوه شهاب الدين من الغورية، كما لقي حظوة عند أمرائهما أيضا، وقد حكى ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ) بعض مشاهد استقبال الأمراء له، فقال: إن شمس الدين محمد الوتار الموصلي حدثني، قال: كنت بهراة، قد حلّ بها فخر الدين، وتلقاه السلطان حسين بن خرمين، وأكرمه، ونصب له منبرا وسجادة في صدر الديوان من الجامع، ليراه الناس، وكنت حاضرا في ذلك اليوم المشهود، ولما حضر السلطان أمره الشيخ فخر الدين بالجلوس قريبا منه، ولما حضر السلطان محمود، وهو ابن أخت شهاب الدين الغوري، أشار إليه الشيخ بالجلوس قريبا منه من الناحية الأخرى [42]. وهذا المشهد يدل على مكانة الرازي عند الخاصة والعامة.

هذا، وإذا كان الرازي يصدر أوامر في مجالسه للسلاطين والأمراء، فإن هذا التصرف يدل على أنه صاحب سلطة، وأن سلطته العلمية تعلو على السلطة السياسية، ولهذا لا يصح أن يطلب الجاه ممن هو أدنى منه، بل العكس هو الصحيح، حيث كان بعض السلاطين يطلبون الجاه من العلماء في ذلك الزمان.

ومن فضائل صحبة الرازي للسلاطين، أنه ينصحهم ويدعوهم إلى الخيرات، ويصحح لهم معتقداتم، مثلما أثر في غياث الدين الغوري (ت 599هـ)، حتى ارتد عن مذهب الكرّامية، لأن بلاد الغور أكثرها كرّامية مجسمة [43]. وهذه ثمرة من ثمار صحبة الرازي للملوك، وهو لا يتأخر أبدا، في تصحيح المعتقدات الباطلة عند الناس، وتصحيحها عند الحكام أيضا، ويفعل ذلك في كل مناسبة تجمعه بم، فهو يسعى دائما في هذا السبيل، ويعتبر تصحيحها عند الحكام أولى، لأنا تتعدى إلى الجمهور.

هذا، وأما اتصاله بالملوك الخوارزمشاهية، فكانت له لديهم الحظوة والمراتب العالية، وقد حكى المؤرخون له مواقف جليلة، وكان يأتي إليه خوارزمشاه نفسه [44] .

وقد اتصل الرازي بعلاء الدين تكش خوارزمشاه (ت 596هـ)، لما ذهب إلى غزنة، وأقام يدرس في بعض مساجدها، ثم صار معلما لولده محمد، وفي عهد هذا الأخير، نال الجاه الكبير والمال الكثير، وقيل أنه كان يغلظ على السلطان محمد خوارزمشاه (ت 617هـ)، والسلطان يحتمله [45] ، ولعل ذلك يرجع إلى كونه تلميذه.

هذا، ولقد كان خوارزمشاه محمد سلطانا كبيرا، وملكا جليلا، واسع المماليك، كثير الحروب، أباد أمة الخطا، وذلّت له الأمم، كما كان ظلوما وصاحب غور ودهاء، إلا أنه انزم أمام جنكيز خان، وتشتت شمله أمامه [46] .

وتلك هي شيم كبار الملوك والقواد في الحروب، أما من جهة أهل العلم، فلم يذكر أحد ظلما له للعلماء، ولقد رأينا كيف كان الرازي يغلظ القول في مخاطبته، ومع ذلك يحتمله، وحظي عنده ونال أسنى المراتب [47]، ويقول ابن حجر (ت 852هـ) في هذا الأمر: "وقال للسلطان يوما نحن في ظل سيفك فقال له السلطان ونحن في شمس علمك" [48]، وهل هذه الصحبة مفسدة للعلم وأهله؟ لا بل هي حميدة، قلما ينجح فيها عالم.

5 ـ ثروة الرازي: لقد رزق الفخر الرازي ثروتين، ثروة العلم، وثروة المال، ونادرا ما تجتمعان عند شخص واحد، وفي حالة اجتماعهما، حسب ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ)، فإن حصول العلم يسبق حصول الثروة، لأن المتعمق في العلم يمكنه أن يثري إذا رغب في ذلك، أما

العكس فغير ممكن، إلا إذا كان الشخص شريف الهمة جدّاً [49] ، لأن صاحب الثروة همته مصروفة إلى الكسب فحسب، بينما الرازي حصلت له الثروة بعد العلم.

هكذا، كان الرازي صاحب ثروة، وقد حكى معظم المؤرخين عنها، ومقدارها، فقالوا: له ثروة كثيرة، وحوله المماليك بالسيوف الـذبة عند الركوب [50] .

وأما مقدارها فذكروه بالأرقام، فقالوا: لما مات الإمام فخر الدين خلف ثروة ضخمة تقدر بثمانين ألف دينار سوى الدواب والعقار وغير ذلك [51] .

ولقد اختلفوا في مسألة مصدر الثروة، فقال بعضهم: حصلت له ثروته من طبيب حاذق، كانت له ثروة، وكانت له بنتان، ولفخر الدين ابنان، تزوجا بما، فلما مات الطبيب، فاستولى فخر الدين على ثروته، والقسط الآخر من النعمة ناله من شهاب الدين الغوري، حينما عامله بجملة من المال، ومن إكرام السلاطين له [52] .

ويقول فريق آخر أن سبب ثروته يرجع إلى ما جمعه من اتصاله بالسلاطين فقط، أمثال ، شهاب الدين الغوري (ت 602هـ)، الذي بالغ في إكرامه، وعلاء الدين خوارزمشاه (ت596هـ)، الذي حظي عنده [53] .

وتؤكد رواية أخرى على حصول الجاه للرازي من السلطان خوارزمشاه محمد (ت617هـ)، الذي أدناه، ورفع م لته، ومنه صار له الجاه العريض والرزق الوفير [5] . وهذا ليس صحيحا، لأن ثروة الرازي حصلت له، قبل وصول السلطان محمد إلى سدة الحكم، وإن كان حظي عنده، بعد ذلك.

أما الرواية الفريدة والغريبة، فهي التي ذكرها ابن حجر (ت 852هـ) في قوله: "وكان في أول أمره فقيرا، ثم اتفق أنه صاهر تاجرا متموّلا، وله ولدان فزوجهما ابنتيه ومات التاجر فتقلب الفخر في ذلك المال وصار من رؤساء ذلك الزمان" [55] .

إن هذه الرواية صحيحة في شقها الأول، وهو أن الرازي كان فقيرا في عهده الاول، ولكن الشق الثاني لا أساس له من الصحة، لأن زواج ابنيه كان من ابنتي الطبيب المشار إليه سابقا، وليس من التاجر.

وذلك الطبيب هو عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي، المدعو بثقة الدين شرف الإسلام، ويقال أنه انتهت إليه رئاسة صناعة الطب في سرخس، ولما اجتاز به فخر الدين، في حدود سنة 580هـ ، نزل عليه، فأكرمه، ونشأت بينهما صداقة ومحبة [56] .

ويؤكد هذه العلاقة، ما رواه القفطي (ت 646هـ) نقلا عن الرازي: "فإنه بعد أن تحلى بالعلم الكثير والفضل الغزير والطريقة الفاضلة الرضية والسنة السنّية كثر إحسانه إلي وإنعامه عليّ وطال انجذاب خاطره إلى ما يتعلق بصلاح حالي وفراغ بالي حالتي إقامتي وترحالي" [57] .

وذلك، يدل على مصاهرة الرازي لهذا الطبيب، وليس التاجر، لأن المصاهرة بين الأفاضل تكون على أساس فضائل عليا، كالدين والعلم، لا على أساس جاه المال.

هذا، وأما تمة التقلب في ذلك المال، أو الاستيلاء عليه، فقد رد اليافعي (ت 768هـ) على من ادعى ذلك بقوله: "قلت وعلى تقدير صحة ذلك يحمل على استيلاء شرعي من نحو وصاية أو وكالة" [58]، وهذا جواب حسن.

لقد اعتمد القفطي (ت 464هـ) في إثبات فقر الرازي في أول أمره على ما حكاه داود الطيبي، وهو تاجر، كان يتنقل بين البلاد، أنه شاهد الرازي ببخارى مريضا في بعض المدارس، وشكا له فقره، فجمع له بعض المال من التجار المستعربين، وبه خرج من بخارى وقصد خراسان [59]، وهذا إن وقع فإنه يسمى فقر الأسفار، الذي قد يصيب حتى الأثرياء، ولم يذكر أحد له فقرا يوم كان في الري.

وصفوة القول، أن الرازي كان فقيرا في بعض الوقت، وليس كل الفقر، وأما أسباب النعمة والأرزاق، التي تاطلت عليه، فيمكن إرجاعها إلى ميراثه لثروة صهره الطبيب، وإلى إكرام السلاطين له، والمؤكد أنه لم يكن بخيلا به على غيره، بدليل أن ابن عنين (ت 630هـ) الشاعر يشهد أنه نال منه ما مقداره ثلاثين ألف دينار [60] .

هذا، ولما كان صاحب حاشية، فلا بد أنه كان يصرف على هؤلاء الندين لديه، وخدمه وطلابه، وإلا كانوا سينصرفون عنه، ولا يخدمونه.

كما قد أوصى عند احتضاره بعتق بعض غلمانه وجواريه، ومنحهم مقدارا من المال[61]، ولم يذكر أحد أنه بذّر أو أفسد بثروته.

6 - وفاة الرازي: لقد اختلف المؤرخون في سبب وفاة الرازي وفي بعض الضوابط الزمنية ومكان الدفن، غير أنم متفقون على وفاته بمدينة هراة، وكذلك السنة، وهي سنة ست وستمائة للهجرة.

حيث قال بعض المؤرخين: أن سبب الوفاة ترجع إلى مرض أصابه، ولم يشف منه [62]، وقال آخرون: أن فرقة الكرّامية دست له من وضع السم في طعامه، فمات، لأنه كان كثير الإزراء با [63].

والحق أن وفاة الرازي لم تكن بالسم، بدليل قوله في الوصية: "يقول العبد الراجي ربّه الواثق بكرم مولاه، محمد بن عمر بن الحسن الرازي، وهو في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة" [64]، ويظهر من هذه الوصية أنه مات بمرض، لا بالسم، لأن السم لا يمهله ليوصي مثلما أوصى، ولا تتأخر وفاته أشهرا، كما أنه لو كان هناك في بيته شخص مدسوس، فإنه سينكشف أمره في يوم من الأيام، وهذا لم يحصل.

والراجح هو ما قاله ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ): "وأملى في شدة مرضه وصية على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، وذلك في يوم الأحد الحادي والعشرين من شهر المحرم سنة ست وستمائة، وامتد مرضه إلى أن توفي يوم العيد غرة شوال" [65] .

هذا، ونجد غيره كالذهبي (ت 748هـ) الذي قال: "أوصى بذه الوصية لما احتضر"[66]، وهو غير صحيح، لأن الاحتضار قصير المدة، ولا يسمح بإملاء وصية طويلة، وفكرية دقيقة.

هذا، وأما الاختلاف الآخر، فيتعلق بزمان الوفاة، ولقد قال فيه معظم المؤرخين: أنه توفي يوم العيد غرة شوال من سنة ست وستمائة [67]، وأما القلة القليلة فقالت: توفي في ذي الحجة[68]. وقال القفطي (ت 646هـ) في مسألة مكان الدفن: "ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها وأظهر ذلك، والحقيقة أنه دفن في داره" [69] .

وأما وقت دفنه فقال الشهرزوري عنه: "وأوصى أن يدفن ليلا خوفا من العامة"[70]، وقال ابن خلكان: "ودفن آخر النهار في الجبل المصاقب لقرية مزداخان" [71] .

ويظهر أن تمويه الناس في مكان دفنه يرجع إلى الخوف من العامة، أن يمثلوا بجثته، لما كان خصومه يشيعون عنه الانحلال [72]، وقيل: هو الذي أوصى أن يدفن ليلا [73]. وهذا استنادا إلى

ما جاء في الوصية: "إذا مت يبالغون في إخفاء موتي ولا يخبرون أحدا به، ويكفنوني ويدفنوني على شرط الشرع، ويحملونني إلى الجبل المصاقب لقرية مزداخان، ويدفنوني هناك، وإذا وضعوني في اللحد قرأوا علي ما قدروا عليه من آيات القرآن" (74) .

إن ما أوصى به الرازي يدل على حقد دفين وجهالة جهلاء لدى هؤلاء العوام، ومن وراءهم من زعماء الفرق والمذاهب، ولو لم يرزقه الله الرزق الوفير، وسداد الرأي، من أجل أن يأمن نفسه بحاشية من مماليك الترك، يدافعون عنه في ترحاله ومقامه، لكان هلاكه قبل ذلك الوقت، إلا أن الأعمار بيد الله تعالى، وبفضله نحيا ونموت.

هوامش الفصل الثاني من الباب الأول:

(1) راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج4، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1959. ص 248.
- الذهبي الحافظ، تاريخ الإسلام، الطبقة 61، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988. ص 204.
- الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ط1، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. (د.ت)، ص 394.
- الداودي الحافظ، طبقات المفسرين، ج2، تح: علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة بعابدين، 1972، ص 214.
- السيوطي، طبقات المفسرين، طبعة طهران، 1960، ص 39.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج3، ص 381.

(2) راجع: ابن خلكان، وفيان الأعيان، مج3، ص 381.
- القفطي، تاريخ الحكماء، ص 292.
- إبن الأثير، الكامل، مج 9، ص 302.
- الذهبي الحافظ، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 204.
- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج8، تج /عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط2، دار هجر، سنة 1992، ص 85.
- ابن حجر، لسان الميزان، ج4، ط2، مؤسسة الأعلمي، بيروت 1971، ص 427.
- ابن الوردي، تتمة المختصر، ج2، ص 187.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تج: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص 462.
(4) ابن حجر، لسان الميزان، ج4، ص 426.
والذهبي، ميزان الاعتدال، ج3، (د.ط)، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت)، ص 340.
(5) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 392.
(6) راجع: - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 392.
- الصفدي، الوافي، ج4، ص 48.
- الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 392.
- القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص 377.
- السيوطي، طبقات المفسرين، ص 39.
(7) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج2، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص 102.
(8) اليافعي عفيف الدين، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، ج4، ط1، دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، 1338هـ، ص 7.
(9) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 462.
(10) راجع: - ابن خلكان، الوفيات، مج3، ص 381.
- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص 68.
- اليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص 8.
(11) راجع: - الداودي الحافظ، طبقات المفسرين، ج2، ص 214.
- ابن القاضي شهبة، طبقات الشافعية، مج2، (د.ط)، دار الندوة الجديدة، بيروت، 1987، ص 396.
(12) راجع: - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 462.
- ابن خلكان، الوفيات، مج3، ص 381.
- الصفدي، الوافي، ج4، ص 248.
- اليافعي، المرآة، ج4، ص 7.
(13) راجع: - القفطي، تاريخ الحكماء، ص 291.
- ابن الأثير، الكامل، مج9، ص 302.
- ومن اقتبس منهما.
(14) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج6، (د.ط)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر (د.ت)، ص 197.

(15) ابن عنين، ديوانه، (د.ط)، المع العلمي العربي دمشق، 1946، ص 53.

(16) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 465.

(17) السبكي، طبقات الشافعية، ج7، ط1، طبعة عيسى البابي الحلبي، 1965، ص 242.

(18) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 465.

(19) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(20) الصفدي، الوافي، ج4، ص 252.

(21) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص 18.

(22) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 394.

(23) الرازي، التفسير الكبير، مج9، ج17، ط1، المطبعة البهية بمصر، 1938، ص 176.

(24) المصدر نفسه، مج9، ج18، ص 82.

(25) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(26) المصدر نفسه، مج9، ج18، ص 229.

(27) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(28) المصدر نفسه، مج10، ج19، ص 71.

(29) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 466.

(30) الشوكاني محمد بن علي، البدر الطالع، ج2، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1384هـ، ص 206.

(31) المرجع نفسه، ج2، ص 206-207.

(32) المرجع نفسه، ج2، ص 208.

(33) راجع: - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 462.

- الصفدي، الوافي، ج4، ص 249.
- الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 204-205.
- ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص 21.

(34) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 462.

(35) الصفدي، الوافي، ج4، ص 248.

(36) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج3، ص 340 - وابن حجر، لسان الميزان، ج4، ص 426.

(37) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 395.

(38) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(39) المرجع نفسه، ص 395-396.

(40) السبكي، طبقات الشافعية، ج8، ص 87.

(41) اليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص 8- وابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص 21.

(42) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 462-463.

(43) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 394.

(44) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 462. – والذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 204. – والصفدي، الوافي، ج4، ص 248.

(45) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 394.

(46) ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص 76.

(47) ابن خلكان، الوفيات، ج3، ص 382.

(48) ابن حجر، لسان الميزان، ج4، ص 427.

(49) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 692.

(50) راجع: - القفطي، تاريخ الحكماء، ص 292.
- اليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص 8.
- ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص 21.

(51) راجع:- الصفدي، الوافي، ج4، ص 252.
- ابن القاضي شهبة، طبقات الشافعية، مج2، ص 398.
- ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص 21.

(52) راجع: - ابن خلكان، الوفيات، مج3، ص 382.
- الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 206.
- الصفدي، الوافي، ج4، ص 249.
- اليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص 9.

(53) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج2، ص 103.
- ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص 21.

(54) القفطي، تاريخ الحكماء، ص 291.
- الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 206.
- الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 394.

(55) ابن حجر، لسان الميزان، ج4، ص 427.

(56) القفطي، تاريخ الحكماء، ص 227.

(57) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(58) اليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص 9.

(59) القفطي، تاريخ الحكماء، ص 291.

(60) الصفدي، الوافي، ج4، ص 254.

(61) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 394.

(62) راجع: - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 466.

- ابن خلكان، الوفيات، ج3، ث 384.
- الصفدي، الوافي، ج4، ص 250.
- ابن حجر، لسان الميزان، ج4، ص 427.

(63) راجع: - القفطي، تاريخ الحكماء، ص 292.

- الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 206.
- السبكي،طبقات الشافعية، ج8، ص 86.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج2، ص 103.

(64) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 466.

(65) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(66) الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 211.

(67) راجع:- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 466.

- ابن خلكان، الوفيات، ج3، ص 384.
- السبكي، طبقات الشافعية، ج8، ص 93.
- الصفدي، الوافي، ج4، ص 250.
- القزويني، آثار البلاد، ص 379.
- الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص 215.

(68) راجع: - القفطي، تاريخ الحكماء، طبقة 61، ص 292.

- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج6، ص 198.

(69) القفطي، تاريخ الحكماء، ص 291.

(70) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 394.

(71) ابن خلكان، الوفيات، ج3، ص 384.

(72) القفطي، تاريخ الحكماء، ص 291.

(73) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 394.

(74) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 468.

الفصل الثالث

ثقافة فخر الدين الرازي

بحرٌ تصدرَ للعلوم وَمَنْ رَأى
بحرًا تصدرَ قبْلَهُ في مَحْفِل
وَمُشَمرٌ في الله يَسْحَبُ للتقَى
وَالدين سِرْبَالَ العَفَافِ المُسْبِل
مَاتتْ بِهِ بِدَعٌ تَمَادَى عُمْرُهَا
دَهْرًا وَكَادَ ظَلامُهَا لا يَنجَلِي

"ابن عنين"

لقد نشأ الرازي على طلب العلم، واستمر في ذلك طوال حياته، حيث تنقل في سن الشباب من أجله بين شيوخ وعلماء كثيرين. وهو كثير الترحال، لا يستقر له حال في مكان لمدة طويلة.

لذلك، يمكن أن يلقب بالرحالة، لأنه يتنقل دائما بين مدن فارس والشرق الأقصى، إلا أن غايته مغايرة تماما لغاية أصحاب الرحلات، حيث أنه ليس له غاية واحدة في ذلك، بل غايات كثيرة، كالتدريس والمناظرة وعقد مجالس الوعظ بالمساجد، في المدن التي يحل بها، وهو في الغالب الأعم ينوي ذلك.

ومن خلال هذه الرحلات، التقى بعدد كبير من العلماء البارزين في عصره، وتناظر مع بعضهم، وكان يكسب مودة طلاب العلم، في كل بلد يحل به، حيث كانوا يتهافتون عليه، ويسيرون معه أينما رحل، لذلك قيل: تشد إليه الرحال طلبا للعلم.

ولما كان يسعى في هذه الرحلات بين مدن الري وخوارزم وما وراء النهر إلى تبليغ العلم، من غير أن يطلب منه ذلك، فهذا فضل منه على الناس، لأنه هو الذي ينتقل إليهم.

هكذا، كان حال حياته في سعي دائم لكسب العلم وتعليمه، وكان يعلم الناس بمستوياتهم المختلفة، بالطرائق التعليمية المناسبة لكل فئة منهم، كالمناظرة والمباحثة في التدريس والوعظ، إضافة إلى مصنفاته التي يتداولها الناس في البلاد الكثيرة.

هذا، وأما تقدير جهده في هذا المسعى، فالمؤرخون وقعوا في خلاف شديد حوله، بسبب كثرة خصومه وحساده، لأن عموم هؤلاء ينقل الأخبار دون فحصها والتحقيق فيها، وموازنتها بغيرها إن وجدت، ومع ذلك فإنهم كانوا يسلمون بأن الرازي عالم كبير في علوم كثيرة، مما يجعل تجريحهم له يذهب أدراج الرياح، وهذه المسائل المشار إليها، سيأتي شرحها فيما يلي:

1- شيوخ الرازي:

أخذ فخر الدين الرازي العلوم عن علماء كثيرين، منهم في بداية عهده والده، ضياء الدين أبو القاسم عمر بن الحسين بن الحسن الفقيه الشافعي، المتوفي سنة 559هـ [(1)]، له "غاية المرام في علم الكلام" في مجلدين، وقال عنه السبكي: "وكان فصيح اللسان قوي الجنان فقيها أصوليا، متكلما صوفيا، خطيبا محدثا أديبا"[(2)].

وأما ضياء الدين والده، فإنه كان يعتبره إماما وشيخا، وقد ذكره في مصنفاته، كأحد الأعلام في علم الكلام، والفقه وأصوله، إنه يقول عنه: "وسمعت الشيخ الإمام الزاهد الوالد رحمه الله يقول: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب"[3] وقال أيضا: "خلافا لشيخي ووالدي"[4]، وهذا يدل على أن أسرته هيأت له شروط التعلم وحفزته على التحصيل والتطرق إلى مختلف العلوم، ولقد سار على نهج والده في فن الخطابة والوعظ، فكان جهوري الصوت فصيحا، مثل والده تماما، وله أيضا قوة في مجادلة المناوئين للدين.

هذا، واتصل الرازي بعد والده بالكمال السمناني[5] أو السمعاني[6]، فاشتغل عليه مدة[7]، ولما عاد إلى الري، اشتغل بعلوم الحكمة على المجد الجيلي[8] أو المجد الجبلي[9]، والجبلي نسبة إلى بلاد الجبال، وهي العراق باصطلاح العجم، ما بين أصبهان وقزوين وهمذان والري والدينور[10].

وأما الجيلي فنسبة إلى جيلان أو كيلان، ما وراء طبرستان، وقيل جيلان قوم من أبناء فارس، وقيل جيلان قرية تحت المدائن [11].

وكان الجيلي من كبار الحكماء في زمانه ومن الأفاضل العظماء، له تصانيف جليلة [12]، ولقد طلب إلى مراغة ليدرس بها، فسافر معه الرازي، وقرأ عليه علم الكلام والحكمة هناك[13]، وهو أمر يدل على جودة دروس الجيلي وولوع الرازي بالحكمة.

هذا، وسافر الرازي أيضا إلى خراسان طلبا للعلم، خاصة الحكمة، حيث اطلع هناك على تصانيف ابن سينا (ت 428هـ)، والفارابي(ت339هـ)، واستفاد منها كثيرا [14]، حتى حصل لنفسه استقلال التحصيل والفكر، فانطلق يناظر ويخطب في الناس ويدرس ويؤلف، إلى أن اشتهر في الآفاق ، وبه انطفأت شمعة أهل الأبواق، واضمحلت الأنساق، ولم يبق لها من واق.

وكان الرازي مجتهدا في طلب العلم إلى درجة القسوة على نفسه، وهو ينتقل من معلم إلى آخر، ومن مدرسة إلى أخرى، ويرتاد جميع حلقات الدرس، ويكثر السفر في سبيل العلم.

هذا، وأما صحة وجودة علمه في العلوم المختلفة، فترجع إلى المشايخ الثقاة، الذين أخذ عنهم، وفي هذا الشأن، لقد اهتم المؤرخون بذكر انتقال العلم من العلماء والأئمة الأمجاد إلى المتأخرين منهم، ولما كان الرازي قد اشتغل على والده، فإن بعض المؤرخين يذكرون أن والده تلميذ لمحي السنة أبي محمد البغوي (ت516هـ)، وقال آخرون: أنه صاحبه [15].

وقال المؤرخون أيضا: أن الرازي ذكر في كتابه "تحصيل الحق" سيرته، أي أنه اشتغل على والده في علمي الأصول والمذهب، ووالده في علم الأصول على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري (ت 512هـ) وهو على إمام الحرمين (ت 478هـ)، وهو على الأستاذ أبي اسحاق الاسفراييني (ت 418هـ)، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي (ت 321هـ) وهو على الشيخ أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، وأما في المذهب فأخذ والده على أبي محمد البغوي (ت516هـ)، وهو على القاضي حسين المروزي (ت 462هـ)، وهو على القفال المروزي (ت417هـ)، وهو على أبي زيد المروزي (371هـ)، وهو على أبي اسحاق المروزي (ت340هـ)، وهو على أبي العباس بن سريج (ت 306هـ)، وهو على أبي القاسم الأنماطي (ت288هـ)، وهو على أبي إبراهيم المزني (ت 264هـ)، وهو على الإمام الشافعي (ت204هـ) رضي الله عنه[16].

وتدل هذه الأسانيد على صحة علم الرازي، في العلوم الإسلامية والكلامية، وأما العلوم الأخرى، كالحكمة والطب واللغة، فلم نجد من ذكر له أستاذا فيها، ما عدا أخذه الحكمة على الـد الجيلي، ولعله نالها بالاجتهاد الخاص، أو من الـالس المختلفة التي كان يرتادها بالري.

2- تحصيل الرازي:

يرجع تحصيل الرازي إلى ثلاثة عوامل هي:

أولا، أنه تعلم على مشايخ أجلاء، واقتداؤه بم كان واضحا، حيث كان هذا العامل حاسما في تنمية استعداداته وقدراته، وتفتق مواهبه.

ثانيا، كان يمتاز بقوة الحافظة، وقد أشار المؤرخون إلى هذا العامل وأهميته في التحصيل، في قولهم: أنه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين (ت 478هـ)[17]، وقيل أيضا: أنه يحفظ المستصفى في أصول الفقه للغزالي (ت 505هـ)، وكذا المعتمد لأبي الحسين البصري (ت436هـ) [18].

وكان يحفظ التوراة أيضا، ويقول القزويني (ت 682هـ) في هذا الشأن: "وحكي أنه كان على المنبر فنقل شيئا من التوراة فقالوا له: كيف عرفت أنه في التوراة؟ فقال: أي سفر شئتم عينوا حتى أقرأه عليكم!"[19].

ثالثا، إن المواظبة في طلب العلم والاشتغال به تدريسا ووعظا ومناظرة، كان ذلك عاملا هاما في ترسيخه في نفسه، ويقول ابن أبي أصيبعة (ت668هـ) في هذا الشأن: "حكى لنا القاضي شمس الدين الخوئي [20]. عن الشيخ فخر الدين أنه قال: والله أنني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز"[21].

ويقول أيضا: "وحدثني محي الدين قاضي مرند، قال: لما كان الشيخ فخر الدين بمرند أقام بالمدرسة التي كان أبي مدرسها، وكان يشتغل عنه بالفقه، ثم اشتغل بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكمية، وتميز حتى لم يوجد في زمانه آخر يضاهيه"[22].

ومعنى هذا، أن الرازي كان شديد الحرص في العلوم، ولم تشغله شؤون الحياة عنها، وقد برع أيضا في علوم الحكمة بفضل اجتهاده، كما أن شغفه في التحصيل كان كبيرا، حيث دفعه إلى أقصى ما يمكن أن يناله الإنسان من العلوم.

وذلك التحصيل جعله يتقن علوما كثيرة، ويتقدم فيها، ويسود [23]، إلا أنه يكون قد أضاع الوقت والمال في نظر البعض من هذا الحرص في بعض العلوم، لذلك قيل: "وعنّ له أن توّس بعمل الكيمياء وضيع في ذلك مالا كثيرا ولم يحصل على طائل" [24]، ومع ذلك، فقد أدرك شيئا من علم الكيمياء، وهذا ظاهر في كتابه "المباحث المشرقية".

3- طرائق الرازي في التبليغ:

يعتبر الرازي صاحب طرائق ناجعة في البحث والمناظرة والتأليف والتدريس، شهد له بها الأنصار والخصوم، ولعل براعته في العلوم الشرعية والحكمية وغيرها، ترجع إلى حسن اختيار الطريقة المناسبة والجيدة.لأن الطريقة نصف التفكير والابتكار، والأعمال الجيدة تكون من إنتاجها، وللرازي منها طرائق خاصة به، بحسب الموضوعات التي يعالجها، وسنحاول أن نبينها فيما يلي:

أ- طريقته في البحث: تبدو هذه الطريقة في صورتا الخارجية عقلية محضة، ولكنها في الحقيقة عقلية ونقلية، وتسمى طريقة المتأخرين، وهي عقلية لأنا تأخذ مما أتى في الفلسفة، في حدود معينة، وهي نقلية أيضا، لأنا تراعي ما أتى في الكتاب والسنة. من حكمته هنا، أنه جمع بين العقل والنقل، وذلك عن طريق توحيد طريقة البحث في موضوعيهما.

وأول من كتب بطريقة المتأخرين الإمام الغزالي (ت 505هـ)، ثم تبعه الإمام ابن الخطيب الرازي، ثم جماعة قفوا أثرهم، كما يقول ابن خلدون (ت808هـ)[25].

وهي طريقة مخالفة لطريقة الفلاسفة أمثال ابن رشد (ت595هـ) المعاصر للرازي، لأنا تتناول الفلسفة على نج إسلامي خاص، وتعتبر طريقة جديدة ومجددة، ولذلك كانت منهجا للمتكلمين بعد الرازي، أمثال البيضاوي (ت685هـ)، والإيجي (ت757هـ)، وسعد التفتازاني (ت791هـ) وغيرهم[26].

وتقوم هذه الطريقة على مبدأ: "لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول"، وهي على خلاف طريقة الباقلاني أبي بكر (ت403هـ)، التي تعرف بمبدأ: "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، وقد تبعه فيها إمام الحرمين (ت478هـ)، وتسمى بطريقة المتقدمين.

ولقد اقتبست الطريقتان من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، واعتمدتا في الآن نفسه على مذهب أهل السنة، ولذلك قيل عن طريقة الرازي: أنه كان يصوغ أدلته على نمط الاستدلالات العقلية كالفلاسفة، ولكن في حدود مذهب أهل السنة [27].

هذا، ويقول عنهما ابن خلدون (ت808هـ): انتشرت علوم المنطق في الفكر الإسلامي بالطريقتين، ثم أقبل الناس على المنطق كعلم مستقل عن باقي العلوم الفلسفية، فهو قانون ومعيار للأدلة دون أن يعني شيئا آخر، لذلك أدى الأمر إلى مباينة الطريقة الثانية للأولى، وتسمى طريقة المتأخرين [28].

هذا، وما دام الرازي قد اعتمد على طريق العقل، فإنه كان يعرض الآراء والحجج المتعلقة بموضوع ما، ثم يناقشها، وفي الأخير ينتهي إلى إثباتا أو نفيها، وهذه الطريقة تؤدي إلى تفصيل المطالب والتطويل، والتفريعات التي يصعب حصرها، لأن طلب الحقيقة أو اليقين لا ينال بالإيجاز، والاكتفاء بوجه أو وجهين في المسألة الواحدة.

هذا، وبما أن الرازي كان يكثر من إيراد الإشكاليات في البحث، فهو أحد الفلاسفة المسلمين القليلين، الذين برعوا في إثارة الإشكاليات والاعتراضات المعضلة، وتلك هي الطريقة الفلسفية المحضة.

يقول ابن خلدون: "فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج" [29]، لأنه يرجح العقل على النقل، ولا يمكن إثبات العقل بالنقل، ويمكن إثبات النقل بالعقل: "إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه"[30].

وقد أدت هذه الطريقة العقلية به إلى الإكثار من الأدلة العقلية على النقلية في تفسير القرآن الكريم، حتى كاد أن يخرج عن مطلب التفسير، خاصة وأن خصومه غير راضين بطريقته هذه،كابن حجر (ت852هـ) الذي ينكر عليه عدم اختيار قول أو مذهب له[31]، ويدل هذا الكلام الذي قاله كثير من خصومه، على أنه لم يسلك طريق القاعدين عن الاجتهاد، والخالدين إلى الأرض، والراضين بالعبودية، والناشئين على عبادة العباد ونسيان رب العباد.

هذا، ولقد تجم الشهرزوري (ت687هـ) على الرازي أيضا، بسبب هذه الطريقة، في قوله: "فالرجل لم يحصل شيئا من سرائر الحكماء المتألهين، ولم ينل مكنون علوم العلماء الأقدمين بل اشتغل طول عمره بجمع أقاويل الناس وتفريغها وتذيبها وإيضاحها"[32]، وقد بالغ في التجريح في قوله: "ولا تثبت أمثال تلك الشبهات إلا في النفوس العامية الكدرة" [33].

هذا، ولم ينكر الشهرزوري قدرة الرازي على ترتيب حد وإقامة برهان، ولم يتهمه في هذه الأمور العقلية، بل عاد إلى رشده وترحّم عليه، وتأسف لعدم سلوكه طريق التجرد، في قوله: "كان رحمه الله تعالى شديد الاستعداد قوي النفس في استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء إلا أن عيبه عدم التجرد والسلوك" [34].

والحاصل هو أن الرازي يصرح بطريقة العقل ويتبناها، حتى في تفسيره، الذي يقول فيه، مثلا: "وهاهنا بحث عقلي"[35] وكان يقدم الأدوات المعرفية أو المفاهيم المتعلقة بعلم ما، قبل الشروع في شرح الآية المراد شرحها، وكان أيضا يدرس الموضوعات والأفكار والأحكام، والتأويلات الممكنة، بأوجه مختلفة كاحتمالات، كما يعبر عنها في قوله: "يدفع هذه الاحتمالات [36] ويساعد هذا الأسلوب على بحث المسائل وعلى حصرها، ويفيد أيضا في طريقة المناظرة.

ب- طريقته في **المناظرة:** كان الرازي مناظرا ومجادلا كبيرا، استعمل طريقة خاصة مع خصومه، وخصوم أهل السنة من الفرق الإسلامية، وأهل العقائد غير الإسلامية، وعلى الرغم من أن هناك من العلماء من لا يحّبذ هذه الطريقة، لأن المتناظرين يميلان إلى المغالطة والتنابز

بالألقاب والمهاترة، كما يسعى كل واحد منهما إلى الغلبة، مع ذلك تبقى طريقة المناظرة صالحة في أحوال كثيرة.

فالرازي يذكر أن الناظرة تصلح في مجالات كثيرة، منها تقرير الدين الذي هو حرفة الأنبياء، ويذكّر أن هذا يدل على فساد مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر [37]. ويستدل على إباحة المناظرة بقوله تعالى: "وَمِنَ الناسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ"[38].

وبالفعل، فالجدل حسن، وحسنه يكون بالعلم والهدى والكتاب المنير، كما ورد في الآية السابقة، ويعني الرازي بالعلم العلم الضروري، وبالهدى الاستدلال والنظر، لأنه يهدي إلى المعرفة، وبالكتاب المنير الوحي، وأما المذموم منه، فهو الذي يكون بغير مقدمات ضرورية، ولا نظرية ولا سمعية.

وقد مارس الرازي المناظرة الشفوية، كما كان يقابل في كتبه بين الآراء، والحجج، ثم يفحصها، وفي نهاية المطاف يتخذ موقفا منها، ولا شك في أن هذه الطريقة جعلته يؤثر في خصومه، ويفحمهم، وقد رجع خلق كثير إلى مذهب أهل السنة، بفضل مناظراته الجيدة، ووعظه، وسيأتي توضيح حول مناظراته في الفصل الآتي.

ج- طريقته في التأليف: لقد كانت طريقة الرازي جد حسنة، ولهذا فهو يتميز بمصنفاته، حتى سمي بصاحب المصنفات، وقيل عنه: وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، ولم يسبقه أحد إليه [39].

هذا، وأما طريقته في تناول المسائل أو القضايا، فإنه يذكر المسألة، ثم يفتح باب تقسيمها، ويستمر في التقسيم إلى أن ينتهي إلى أبسط فرع أو حدّ، ويعني هذا، أنه يعتمد على طريقة السبر والتقسيم، وهي طريقة لا يخرج منها شيء عن تلك المسألة، وهكذا انضبطت له القواعد[40].

وقد اشتهر الرازي بكثرة التأليف والتفريعات المطولة، بسبب ذلك الترتيب والاستطراد، والبحث عن حصر المسألة، وإقامة الأدلة، مبررا ذلك بقوله: "نختار اللباب من كل باب ونجتاز التطويل والإطناب مجتنبا فيه عن الإيجاز المتضمن للألغاز مجتنبا فيه الإفصاح المفيد للإيضاح"[41].

هذا، وإذا كان البعض معجبا بهذه الطريقة، فإن البعض الآخر، قد اتهمه بسببها، لأنه يثير الشكوك، ولم يقدر على التخلص منها في بعض الأحيان، وكذلك اتهموه بعدم الفهم لمقاصد الحكماء، وبناء البحوث على تقرير قواعد المشائين[42]، والحقيقة أن هؤلاء لم يبينوا عيوبا وأخطاء في طريقة الرازي، وإنما كلامهم مجرد اتهام، ودعوة إلى اتباع طريقة الكشف والذوق، وهي طريقة لا تحتاج إلى بحث وتأليف، وهي إذا كانت تخلص فردا، فإنها تترك عامة الناس للضياع، ولهذا فهي ليست كطريقة الرازي، التي تعلم الناس سبل الرشاد، وتبين الحق من الباطل، والصواب من الخطأ.

لقد أثنى ابن خلدوني على الرازي، بقوله: "ومن أراد إدخال الردّ على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب"[43]، ويقول أيضا: أن الرازي غيّر ترتيب المسائل في الطبيعيات والإلهيات، الذي كان سائدا عند الحكماء، فهو في المباحث المشرقية يقدم الكلام على الأمور العامة، ثم ينتقل إلى الجسميات ولواحقها، وأخيرا إلى الروحانيات ولواحقها، ولقد صارت طريقته طريقة لجميع المتكلمين بعده [44]، ويظهر جليا لمن طالع مصنفاته، أنه سلك طريقة خاصة به، في تقسيم الفلسفة، وكيفية تناولها.

وهذه الطريقة الخاصة، تتجلى في جميع مصنفاته، حتى غير الفلسفية، فقد نقل القفطي (ت646هـ) عنه بعض العبارات التي تدل على تميز مصنفاته، ككتاب "شرح القانون" في الطب لابن سينا، الذي أهداه إلى ابن عبد الكريم السرخسي الطبيب، فقال: "فأردت أن أكتب هذا الكتاب باسمه لأغراض ثلاثة، الأول أن كثيرا من هذه المباحث تلخصت بمجاورته وتهذبت بمناقشته ومثافنته، والثاني ليكون قضاء لبعض حقوقه، والثالث لوثوقي بقوته في هذا العلم وأصوله لاسيما على أبواب هذا الكتاب وفصوله فعرفت أنه الذي يعرف قدر ما استخرجته من النكت العلمية والغرائب الحكمية التي لا توجد في شيء من المصنفات التي للقدماء والمتأخرين ولم يشتمل عليها كتاب أحد من السالفين والسابقين" [45].وهذه العبارة واضحة.

د- طريقته في التدريس: لقد حكى المؤرخون أن الرازي إذا جلس للتدريس يجلس بالقرب منه التلاميذ الكبار، أمثال، زين الدين الكشي (ت حوالي 666هـ)، والقطب المصري (ت618هـ)، وشهاب الدين النيسابوري، ثم يليهم بقية التلاميذ، ثم سائر الحاضرين على قدر مراتبهم[46].

هذا، وأما طريقة إجرائه للدرس، فإن المباحثة تبدأ بسؤال من التلاميذ أو الحاضرين في المسائل أو في العلوم التي يرغبون في معرفتها، فإذا سأل التلاميذ الكبار أمثال المذكورين سابقا، فالجواب يكون من الرازي نفسه، وأما إذا سأل غيرهم، فيجيب أولئك الكبار، ولا يتدخل الرازي إلا عند وقوع بحث مشكل، أو معنى غريب، فيشاركهم، ويتكلم بما يفوق الوصف[47].

هكذا، كان الرازي أستاذا ناجحا، ومؤمنا برسالة التعليم، وهو لم يشتغل بالتدريس من أجل الكسب، ولا أعرض عن طالب علم في درسه، بل كانت حلقات درسه مفتوحة للناس كافة، بما فيهم خصومه، الذين كانوا يحضرونا ليسألوه،لأن العلم ينال بالأستاذ، وهو القائل: "إن الإنسان إنما يستفيد العلم بالتعلم من الأستاذ" [48]، وإذا كانت مجالس التلاميذ خاصة، فإن المجالس العامة يحضرها أيضا هؤلاء التلاميذ، كما أن العامة يمكن لها الحضور في مجالس التلاميذ، إذن فما هي مجالسه؟.

4 - مجالس الرازي:

مجالس الرازي تتميز باشتمالها على جميع فئات الناس، ومراتبهم ومستوياتم العلمية المختلفة، ومذاهبهم المختلفة أيضا، وفي هذا يقول المؤرخون: كان يحضر مجالسه أرباب المقالات والمذاهب ويسألونه [49]، ومنهم من يقول أيضا: كان يحضرها الأكابر والأمراء والملوك [50]، كان العلماء أنفسهم يقصدونه، وتشد إليه الرحال من البلاد البعيدة [51].

وقد حكى المؤرخون أن ابن عنين (ت 630هـ) الشاعر قال: أنه حضر درس الرازي يوما في مدرسته بخوارزم، وكان درسه حافلا بالأفاضل، ومن جملة الملوك الذين كانوا يحضرون مجالسه الملك خوارزمشاه [52].

هذا، وتتميز أيضا مجالس الرازي بالنظام والانضباط، وهناك عوامل كثيرة ساهمت في فرض النظام، منها ما يرجع إلى شخصيته ككلامه بالصوت الجهوري، والمباحثة في الموضوعات الجليلة، وتقرير المسائل والحجج التي يبحثها، ومنها ما يرجع إلى المحيط، كتشكيلة المجالس المتكونة من الملوك والأمراء والأفاضل، وبالفعل فإن هذه التشكيلة توحي إلى كل حاضر بضرورة الحفاظ على النظام والانضباط، بالإضافة إلى حاشيته التي تسهر على المحافظة على النظام.

وقد أشار بعض المؤرخين إلى دور حاشيته في مجالسه، كابن أبي أصيبعة في قوله: "وحدثني شمس الدين محمد بن الوتار الموصلي قال: [...] والشيخ فخر الدين في صدر الإيوان، وعن

جانبيه، يمنة ويسرة صفان من مماليكه الترك متكئين على السيوف"[53]. ويقول أيضا: "وكان له مجلس عظيم للتدريس" [54].

والرازي نفسه كان يذكر جلوسه مع العلماء الكبار في العلوم المختلفة، فيقول: "واعلم أني حين كنت مقيما بخوارزم، وكان هناك جمع من أكابر الأدباء، أوردت عليهم إشكالا في هذا الباب"[55]. وكان حيثما أقام يقام له مجلس للدرس او للوعظ أو للمناظرة.

هذا، وتعقد مجالسه للمناظرة، إما بطلب منه، أو من الخصم، أو تحصل صدفة، وقد جرت مناظراته بينه وبين فرق كلامية كالمعتزلة والكرّامية، حيث كانت مناظرات حادة، فينال منهم وينالون منه، ولقد ناظر أيضا اليهود والنصارى، وكان يغلبهم بقوة الحجة والبرهان، وطريقته في ذلك أنه كان يقدم المسلمات، ثم يبيّن ما يلزم من التسليم أو من عدم التسليم، كما فعل مع بعض النصارى في مناظرة: "هل تسلم أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول أو لا"[56].

وأما مجلس وعظه فإنه يتميز فيها عن الوعاظ الآخرين بخصلتين، هما قوة التقرير، والبكاء الكثير، فالتقرير مثل وعظه مرة بخوارزم أمام المعتزلة، حيث كان يقرر المسائل الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة، ويقول لهم: أئمتكم لا يقدرون على هذا، ولما خاف مشايخ المعتزلة على أنصارهم، أن يتبعوا الدليل، قالوا لهم: لا تتركوا الاعتزال، فإن هذا الرجل أعطاه الله تعالى في التقرير قوة، لا لضعف مذهبكم [57].

هذا، وأما البكاء الكثير، فقد شهد له به الصديق والعدو، وكان إذا وعظ يلحقه الوجد، ويكثر البكاء، وفي بعض الأحيان يغمى عليه، ولقد قيل: كان يعظ باللسانين العربي والعجمي[58].

وبالفعل، لقد كان البكاء يقع منه في مجالس وعظه، التي كان يحضرها الخاص والعام، ومن الأدلة على فضل البكاء من خشية الله تعالى، قوله تعالى: "أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ. وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ"[59]، وقد ذكر المؤرخون، أنه وعظ يوما بحضور السلطان شهاب الدين الغوري، وأنه قال له: يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي يبقى، وقرأ قوله تعالى: " وَأَن مَرَدَّنَا إِلَى اللهِ "[60]، فأبكى السلطان[61].

هذا، وإذا كان الحسن ما شهدت به الأعداء، فإن خصوم الرازي شهدوا له بالتقرير القوي، وسعة الاطلاع، والاختراع، قال أحدهم عن مجالسه: "وكان لمجلسه جلالة

وعظمة"[62]، ومن فضائله أنه كان يجيب كل سائل بأحسن إجابة، ولذلك، قد رجع خلق كثير ممن كان ينتمي إلى الفرق الكلامية كالمعتزلة والكرّامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة.

يحكى أنه كان في أحد مجالسه بهراة، في يوم شات، وإذا بحمامة يطاردها جارح، فمرّت بين صفين إلى أن رمت بنفسها على إيوانه، وقيل: حجره[63]، وقيل: دخلت في كمه[64]، فنهض وأخذها بيديه، ورقّ لها، ثم نهض ابن عنين (ت630هـ)، فاستأذنه في قول شيء، فأذن له ، فأنشد:

يا ابن الكرام المطعمين إذا شتوا [65]

في **كل مسغبة** [66] **وثلج خاشف**

العاصمين[67] **إذا النفوس تطايرت**

بين **الصوارم والوشيج الراعف**

من نبأ[68] **الورقاء أن محلكم**

حرم وأنك ملجأ للخائف

ثم أمره الشيخ أن يجلس قريبا منه، وكافأه بعد ذلك بدنانير كثيرة، وبقي محسنا إليه، والشاعر يمدحه بمناسبة أو غير مناسبة [69].

هكذا، كانت مجالسه تتميز بالوقار والهيبة، لأنه يتكلم بفصاحة بليغة، وبكلام مسائله عظيمة، وكذلك بالفوائد العلمية الكثيرة، وهذا كله جلب له خصومات جمة من أهل الفرق والمذاهب والحاسدين.

5 ـ صراع الرازي مع خصومه:

كان الرازي كثير الترحال، ونظرا إلى هذا ، فإنه كان يعيش في وسط اجتماعي مضطرب، وتتصارع فيه الاتجاهات الفكرية المختلفة السائدة في عصره، وقد تفاعل معها بكل عزم وحزم، وكان طرفا مهما، وله وزنه في المعادلة الفكرية، ولقد أدى به هذا إلى دخوله في خصومات مع جهات عديدة، فكرية أو عقائدية، لأسباب كثيرة، منها تفنيده لآراء الفرق الكلامية في مجالسه، أو بمناظراته معهم، ومنها الاختلاف المذهبي والعقائدي، ومنها الحسد.

أما خصومته مع أهل الفرق الكلامية والفلاسفة واليهود والنصارى، فلقد كانت شديدة، لأنه خاض معها جميعا معارك عنيفة، فمن الفرق الكرّامية، التي كان في صراع مرير معها، لأنا لم تتقبل منه بيان أخطائها، حتى قيل عنه، إنم توصلوا إلى إطعامه السم، فهلك[70].

وقد همّوا به مرة بالفعل، فهرب واستجار بالسلطان سنة 595هـ، بسبب مناظرته لابن القدوة مقدمهم [71]، وكان بينه وبينهم السيف الأحمر.

وأما خصومته مع المعتزلة، فقال عنها المؤرخون: لما مهر في العلوم، قصد خوارزم، وأهلها متكلمة، فجرت بينه وبين المعتزلة مناظرات، فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد، فأخرج منها، ثم قصد ما وراء النهر، فجرى له أيضا مثل ما جرى بخوارزم، فعاد إلى الري [72].

هذا، ولما كان يعظ على غير طريقة الحنابلة، فإنم كانوا يكتبون له قصصا تتضمن شتمه[73]، يقول السبكي (ت771هـ) في هذا الشأن: "وبلغ من أمر الحشوية أن كتبوا له رقاعا فيها أنواع السيئات وصاروا يضعونا على منبره" [74] لأن الرازي فضحهم في إنكارهم للنظر العقلي والبراهين العقلية، وكان يزعجهم بآرائه ونقده، مثل قوله: أن القضايا العقلية يصعب تحصيل العلم با على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين [75].

والواضح أن الطاعنين في الرازي، إنما هم من أهل المذاهب والعقائد المخالفة، ومن بعض الغافلين من أهل السنة، ليس لمجرد الاختلاف في الآراء والقناعات، ولكن لقوة الحجة والبراهين التي يبطل با مذاهبهم [76].

هذا، وأما خصومته مع المتفلسفة فترجع إلى رده عليهم، مثل رده واستدراكه عل ابن سينا (ت 428هـ) [77].

ولقد رد على النصارى وشبهات اليهود، وكانت له معهم مناظرات حادة، وكان يبحث عنهم أينما وجدوا في البلاد التي يتنقل فيها ليناظرهم، وقد ورد خوارزم مرة، وسمع بنصراني يدعي التحقيق والتعمق، فقال: ذهبت لمناظرته [78].

وقد دامت معارك الرازي الفكرية مع أهل الفرق وغيرهم طوال حياته، ولم تفتر عزيمته يوما، ولم يتراجع فيها، فهو قد ظل يدافع عن عقيدة أهل السنة إلى وفاته.

يقول السبكي عن انتصاراته والنتائج المحققة: "وأتى بجنات طلعها هضيم، وكلمات يقسم الدهر أن الملحد بعدها لا يقدر أن يضيم" [79]. ويقول أيضا عن انتصاره على المعتزلة: "وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد واعتزل المعتزلي علما أنه ما يلفظ من قول إلا

لديه رقيب عتيد" [80]. ويقول أيضا عن دفعه للبدع: "وراضى النفس في دفع أهل البدع وسلوك الطريقة" [81]. ويقول أيضا عن الخوارج: "وعرج على الخوارج فدخلوا تحت الطاعة"[82]. ويقول أيضا عن المرجئة: "وانعطف إلى المرجئة وما أرجأهم" [83]. ويقول أيضا عن الحلولية: "ودعا الحلولية فحلّ عليهم ما هو أشدّ من المنية" [84]. ويقول أيضا عن الباطنية: "وأصبحت الباطنية تأخذ أقواله ولا تتعدى مذهب الظاهرية" [85]. ويقول أيضا عن الحشوية: "وأما الحشوية قبح الله صنعهم وفضح على رؤوس الأشهاد جمعهم، فشربوا كأسا قطع أمعاءهم، وهربوا فرارا إلى خسي الأماكن حتى عدم الناس مشاهم"[86].

وأما عن اليهود والنصارى، فيقول السبكي: "وأما النصارى واليهود فأصبحوا جميعا وقلوبهم شتى ونفوسهم حيارى ورأيت الفريقين " سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى" [87] وما من نصراني رآه إلا قال: أيها الفرد لا نقول بالتثليث بين يديك، ولا يهودي إلا سلّم، وقال: "إِنا هُدْنَا إِلَيْكَ"[88]."[89] ويقول عن الفلاسفة: "وأقسم الفيلسوف: إنه لذو قدر عظيم" [90].

وإذا كان الاختلاف في العقيدة أو في المذهب سببا في بعض الخصومات، فالحسد هو الآخر لا يقل أهمية في أن يؤدي إليها. هذا يعني أن الرازي كان في الواجهة في عصره، وهو في مقدمة حملة العلوم الدينية والدنيوية، فلابد أن يكون له حساد، خاصة وأن المتزلفين والوشاة كثيرون في محيطه، ثم أن الحسد آفة بين العلماء أنفسهم، وبينهم وبين باقي الفئات الاجتماعية.

وأما أسباب الحسد فكثيرة، وقد أحصاها أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) فوجدها سبعة أبواب وهي : العداوة، والكبر، والتعزز، والعجب، والخوف من فوت المقاصد المحبوبة، وحب الرياسة، وخبث النفس وبخلها بالخير على الناس. [91].

إن هذه الأسباب متوفرة في خصومه، ولذلك حسده كثير من أهل زمانه، ولا يستبعد أن يحسده اللاحقون، الذين هم على شاكلة الأولين، خاصة وأن الحسد على العلم لا يغتفر فيه المحسود، لأن نعمة العلم ليست كنعمة المال والجاه، فهما معرضان للزوال عند المحسود، أو يمكن أن يملكهما الحاسد، وعندئذ يزول الحسد، وأما الحسد في نعمة العلم، فلا أثر له، لأن زوال العلم لا يحصل إلا بزوال صاحبه، ولأن احتمال نيله من الحاسد أمر مستبعد، لأن العلم ينال إما بالهبة أو بالاكتساب، هذا ولو كان الحاسد موهوبا لما حسد، وأما الاكتساب فالذي يشتغل بالحسد لا يجتهد في طلب العلم[92].

لقد عرف الرازي أسباب عداوة بعض الناس له، وأدرك أنه منهم خصوما بالحسد، فاشتغل بالفضائل حتى ماتوا كمدا، وذلك لأن أنواع العداوات التي تنشأ عن اختلافات، يمكن أن تزول، ماعدا عداوة الحسد، ولذلك قيل :

كل العداوات قد ترجى أفاقتها

إلا عداوة من عاداك من الحسد.

وقد ردّ على أولئك الذين شككوا في عقيدته، وفي عدم اتباعه لأهل السنة والجماعة، بأنه جد واجتهد في نصرة مذهب أهل السنة والجماعة، وكان يعلم الناس أن لا مذهب إلا هو، فكيف لا يكون هو من أهله ؟ وهذا دأب أبيه، وتلاميذه من بعده، وهو لم يتوقف يوما عن الدعوة إلى الدين الحق، والمذهب الحق، ويعمل دوما من أجل إبطال البدع [93].

وهو على كل حال، لم يتعجب من الطاعنين فيه، بقدر ما يتعجب من الأصحاب والأحباب، إنه يقول : "كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي، ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعاونة والمساعدة" [94]. ويستدل على طلب العون، بطلب موسى عليه السلام من الله، أن يجعل أخاه عونا له، في قوله تعالى : "وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِني لِسَاناً فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءاً يُصَدِقُنِي إني أَخَافُ أَنْ يُكَذِبُون" [95].

هذا، وإذا قصر أو قعد أصحابه عن الدفاع عنه، فإن المتأخرين من أنصاره، قد دافعوا عنه، وأبطلوا شبه الحساد، أمثال السبكي (ت 771هـ) الذي قال : "واعلم أن هذه الجملة من كلام الإمام دالة على مراقبته طول وقته، ومحاسبته لنفسه، رضي الله عنه، وقبح من يسبه، أو يذكره بسوء حسدا وبغيا من عند نفسه" [96].

وأما الصفدي (ت 764هـ) فيقول : " فمن وقف على هذه الألفاظ علم ما كان عليه هذا الإمام من صحة الاعتقاد ويقين الدين واتباع الشريعة المطهرة " [97].

إن خصوم الرازي ليسوا متواجدين في عصره فقط، بل يوجد كثير منهم في العصور اللاحقة، حيث استمر القدح فيه بتأويل بعض الأمور الواردة في مصنفاته، أو من أمور تتعلق بحياته كالثروة والجاه.

ومن أولئك الخصوم الذهبي (ت 740هـ)، الذي حاول إثبات الشناعات عليه، كقوله: " وإنما الشناعات قائمة عليه بأشياء. منها أنه قال : قال محمد التازي وقال محمد

الرازي، يعني النبي صلى الله عليه وسلم،والتازي: هو العربي" [98]. وهذا القول يظهر أنه منسوب إليه، ولم نعثر عليه في كتبه.

وقد اتمه الذهبي أيضا، بالإقبال على الدنيا والابتعاد عن الآخرة، بسبب الأموال العظيمة في حوزته، ومماليك الترك، والحشم الكثير، والتجمل الزائد [99].

ومنهم الشهرزوري (ت 687هـ) الذي اتمه بالبحث الصرف، وقال : "وهذا الذي ذكرناه من حقيقة أحواله ليس غرضنا القدح بل غرضنا تيقن طريق الحق، فإنه وراء ما اشتغل به هو وأمثاله من الخائفين في الدنيا المقتصرين على البحث الصرف" [100]. وهو يتجاهل أن الرازي كان بخلاف ذلك.

ومنهم ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) الذي قال عنه : "له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث الحيرة" [101]، ولكنه لم يذكر واحدة منها، ثم قال أيضا : "وكان يعاب بإيراد الشبه الشديدة ويقصر في حلها حتى قال بعض المغاربة يورد الشبه نقدا ويحلها نسيئة" [102].

هذا، وإن اعتماد ابن حجر على مآخذ المغاربة عليه، خاصة وأن المسائل المقصودة هنا هي من مسائل علم الكلام، التي لم يخض فيها هؤلاء بدليل أن المقري أبو العباس (ت 1041هـ) يقول "وأما ملكة العلوم النظرية فهي قاصرة على البلاد المشرقية ولا عناية لحذاق القرويين والإفريقيين إلا بتحقيق الفقه فقط" [103].

ولكن ابن حجر حاول في مناسبات كثيرة تبرير ادعاءاته على الرازي بكل وسيلة، فهذه المرة يحتج بأن أهل مصر هاجروا التاج الأرموي (ت 656هـ)، وهموا به، لأنه كان يذكر لهم، ما قاله شيخه الإمام الرازي.

غير أن هذه التهمة باطلة، لأن السبب الحقيقي الذي أدى بالأرموي إلى الخروج من مصر هو خوف هؤلاء من فضحهم في ما يعتقدونه من أباطيل، وأفهامهم الهشة في العلوم المختلفة، لذلك جرت له محنة هناك، وإذا كانت عداوتم له ترجع إلى كونه طالبا للإمام الرازي، فهذا ليس قدحا فيه بل تشريف له، لأنه ينتسب إلى معدن العلم.

ورب قائل يقول : أن ابن حجر لم يورد هذه الشبه من عند نفسه، وإنما حكى ما قيل في كتب التاريخ، وهذا لا يصح أيضا، ما دام يورد هذه الشبه ويتركها دون فحص وتصحيح، أو على الأقل كان من الواجب ردها إلى مصادرها.

ومن خصوم الرازي أيضا ابن تيمية (ت 728 هـ)، الذي يقول فيه : "وأبلغ من ذلك أن منهم من يصنف في دين المشركين والردة عن الإسلام، كما صنف الرازي في كتابه في عبادة الكواكب والأصنام، وأقام الأدلة على حسن ذلك، ومنفعته ورغب فيه، وهذه ردة عن الإسلام باتفاق المسلمين وإن كان قد يكون تاب منه وعاد إلى الإسلام" (104)

والذي يفهم من هذا، أن المتهمين للرازي يحاولون إثبات تهمة فساد عقيدته، بسبب كتابه "السر المكتوم"، وقد بالغ ابن تيمية في الاتهام، وما قاله سابقا لا أساس له من الصحة، لأنه يستحيل على مؤلف "التفسير الكبير". و"تفسير أسماء الله الحسنى" وغيرهما، أن يعتقد في غير الإسلام، وكونه بحث في منفعة المعرفة بالفلك، فهذا أمر علمي، لا يعاب عليه.

هذا، وأما حجة اتفاق المسلمين فإن المسلمين حقا لا يكفر بعضهم بعضا، ولا يسيئون الظن، ولا يغتابون، وأما كونه تاب منه، فالتوبة والإنابة إلى الله ديدانه.

ولقد رد السبكي (ت 771هـ) في هذا السياق على تهمة تأليف كتاب "السر المكتوم"، فقال : "أن هذا الكتاب مختلق عليه، وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمله من يحسن السحر، ويكفيك شاهدا على تعصب شيخنا عليه ذكره إياه في حرف الفاء، حيث قال : الفخر الرازي" (105).

هذا يعني أن خصوم الرازي ليسوا متواجدين في عصره فقط، بل في كل العصور، كما له أنصار أيضا في العصور المختلفة، يردون عنه كيد خصومه، وقد حكى الصفدي (ت 764هـ) عن بعض القادحين في مصنفاته، فقال : "رأيت بعضهم قد كتب على كتاب "المحصل" الذي للإمام فخر الدين بيتين، وهما :

محصل في أصول الدين حاصله
من بعد تحصيله أصل بلا دين
بحر الضلالات والشك المبين وما
فيه فأكثره وحي الشياطين

فكتبت تحتها من نظمي :

عميت عن فهم ما ضمت مسائله
ونورهما قد تجلى بالبراهين
فملت عجزا إلى التقليد وهو متى

حققت لم تلق أمرا غير مظنون

والناس أعداء ما لم يعرفوه فلا

بدع إذا قلت ذا وحي الشياطين [106]

هذا، وأما عن نقد العلماء لتفسيره، وإيراد التشكيكات عليه، فقال : "وقلت يوما للشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة أبي الحسن علي السبكي : قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية وقد ذكر تفسير الإمام : فيه كل شيء إلا التفسير، فقال قاضي القضاة : ما الأمر كذا، إنما فيه مع التفسير كل شيء" [107].

وأما عن تمة إيراد شبه الفلاسفة في مصنفاته، فأكد الصفدي أنه مع ذلك زلزل قواعدهم [108].

وابن تيمية نفسه كان يقف إلى جانب الرازي في بعض الأحيان، ويستدل بكلامه في مسائل كثيرة، ويبرئه من بعض الظنون كقوله فيه : "ومن الناس من يسيء به الظن وهو أنه يعتمد الكلام الباطل، وليس كذلك، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له" [109]. ولكنه لم يبق عليه، بل نسخه بكلام آخر تعصب فيه عليه، حيث قال: "وهو متناقض في عامة ما يقوله" [110].

والحقيقة أن ابن تيمية كان عنيفا على كثيرين أمثال الغزالي (ت 505هـ) وإمام الحرمين (ت 478 هـ)، والرازي وغيرهم، ولقد قال فيهم : "فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما ذكره فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي، وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب وأمثالهم" [111] وكان يطلق عليهم صفات بذيئة كالمخانيث، ولذلك رد عليه السبكي (ت 771هـ) فقال: "ويعجبني من كلام الشيخ كمال الدين الزملكاني في رده على ابن تيمية، قوله : إن كانت الأشاعرة الذين فيهم القاضي أبو بكر الباقلاني والأستاذ أبو اسحاق الاسفراييني وإمام الحرمين والغزالي وهلم جرّا إلى الإمام فخر الدين مخانيث فليس بعد الأنبياء والصحابة فحول.

وأقول : إن كان هؤلاء أغمارا، والأشعري يخلبهم، فليس بعد الأنبياء والصحابة فطن فيا لله والمسلمين" [112].

هذا، وقد حكى الشيخ الآبلي أن عبد الله بن إبراهيم الزموري أخبره، أنه سمع ابن تيمية ينشد لنفسه :

محصل في أصول الدين حاصله

من بعد تحصيله علم بلا دين

أصل الضلالة والإفك المبين فما

فيه فأكثره وحي الشياطين

لذلك قال : والله لو رأيته لضربته بذا القضيب، وكان بيده [113].

وهكذا كان خصوم الرازي يتهجمون عليه، وأنصاره يدافعون عنه عبر التاريخ، وهاهو الشيخ الآبلي من المغاربة يقف إلى جانب الرازي، بخلاف ما كان يحتج به ابن حجر فيما سبق بكلام بعض المغاربة.

وفي الغالب الأعم، إن هؤلاء الخصوم حاولوا إثبات انحلال عقيدة الرازي، ولكنهم لم يوفقوا في إقامة الحجة، لأنم انصرفوا إلى الطعن، وإصدار الأحكام دون مبرر، والعجيب أنم لا يتهمون الناس الذين يمارسون السحر وضروبه، ولا يلتفتون إلى أنواع خداع الناس بعضهم للبعض، والأكاذيب التي هي آفة الاجتماع البشري، وهم لا يميزون بين أفنان السحر ومن يحمل عصا السحر، ومن يبطلها ومن يعيش با أو يطلبها.

ولذلك، فلا يصح أن يتهم الرازي بالسحر، بأية صورة كانت، لأنه كان يرد على شبهات المشركين بالدين، ويدافع عن الإسلام بالعقل. وقد يصدق قول أفلاطون (ت 347هـ) في محاورة "فيدون" على هؤلاء : كثيرهم من يحملون عصا السحر، أما العالمون بالسحر فقليل[114].

هذا، ولقد نبه الرازي نفسه الناس إلى عدم الاستهانة به، وقد حكى أبو عبد الله الحسن الواسطي، سمع الإمام فخر الدين ينشد على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل هراة، يقول :

المرء مادام حيا يستهان به

ويعظم الرزء فيه حين يفتقد [115]

وفي هذا السياق قال شاعر :

جمال ذي الأرض كانوا في الحياة وهم

بعد الممات جمال الكتب والسير

وقال آخر :

لازلت محسودا على نعمة

فإنما الكامل من يحسد.

6 - ورع الرازي : رأينا أن خصومه قد حاولوا تشويهه في نظر أهل عصره، ولدى الأجيال اللاحقة، ولكنهم لم يفلحوا، لأن ورعه، وجديته، وغيرته على الدين، كلها سمات ظاهرة فيه، وسلوكات ثابتة في شخصه، أما ما نسب إليه كالشره وكثرة المباضعة وحب المال والجاه، فمجرد سبّ وافتراءات.

ولقد استعان في الحقيقة على أخراه بدنياه، لاسيما وأنه أخذها بحدود الشرع، ولهذا فلا يصح القدح فيها، وهو طريق حسن، وفضيلة في الدين الإسلامي.

ورأينا أيضا، أنه في جميع مراحل حياته يعمل على إعلاء شأن الدين، وإكبار السنة وأهلها، وكانت أخلاقه حميدة، لأنه كان حسن المعاملة، وإذا سأله سائل كان يجيب بأحسن جواب، حتى ولو كان السائل مشاغبا، وقد كتب إليه الحنابلة قصصا، تحمل سبا وطعنا فيه وفي أسرته، فلما قرأها على الحاضرين، ثم ردّ على ذلك بحدود الشرع والمعقول، ثم ختم كلامه بقوله: "وأنا فوالله لا قلت أن الباري سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته ولا حيزته" (116).

ويعني بجوابه هذا، أن أخلاقه حسنة وعقيدته صحيحة ومتينة، وإنما خصومه لجأوا إلى الطعن فيه بدل المناظرة العلمية، بمقارعة الحجة بالحجة، وهي الطريقة التي لا يقدرون عليها، ويخافون من الفضيحة عند المواجهة، ولذلك كان ديدانم الطعن، وسوق الأخبار الكاذبة.

هذا، ولما انحط خصومه إلى الحضيض، وارتفع نجمه في سماء التاريخ، فهو لم يزل الإمام الجليل، بالدين المكين وبالعلم العظيم.

ولقد مرّ أن خلقا كثيرا من الكرامية وغيرهم رجعوا إلى مذهب السنة، بفضله، وكان له ذلك بحسن الخلق لا بغيره، وهو يعتبر من الفقهاء الكبار، ومن علماء الأصلين الأخيار، ولقد التحق بالصوفية وأهل المشاهدة، وله في ذلك كلام وسلوك.

وقد ذكر أكثر من واحد، أنه يعد من أهل الدين والتصوف بتفسيره (117)، ويقول ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) : "وكان مع تبحره في الأصول يقول من التزم دين العجائز فهو الفائز" (118)، وقال أيضا : أن الرازي قال : إن مذهب الجبر هو المذهب الصحيح (119).

وذلك كله حسن منه، لأن الاعتماد على الله تعالى، وخشيته من حسن العبادة، مصداقا لقوله تعالى : "ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (120).
والدليل على خشية الله كثرة الدعاء والبكاء في الوعظ، والاستغفار، وكذلك طلب العلوم الشرعية والحكمية، ويقول الله تعالى : "إِنمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ" (121).

هذا، ولما كان الرازي محسودا بسبب نعمتي الرزق والعلم، فهو ممن يصدق عليهم الحديث النبوي الشريف : "لا حسد إلا في اثنتين " رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق. ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي با ويعلمها" (122). وهذا ما كان يعمل بالنعمتين.

يقول ابن أبي أصيبعة (ت 668 ه) : كان الرازي يذكر الموت كثيرا ويؤثره قصد لقاء الله تعالى، والنظر إلى وجهه الكريم (123) كما كان يوحد الله تعالى بأجمل العبارات، ويصفه بأعظم الأوصاف وفي الآن نفسه يصف نفسه بأخس الأوصاف إجلالا وت يها لله تعالى، وحكى الذهبي (ت 748 ه) أن الرازي كان يقول : "إن عقلي وفهمي قاصر عن الوصول إلى كنه صفة ذرة من مخلوقاتك" (124)، ومن كلامه أيضا : "إن كنت ترحم فقيرا، فأنا ذاك، وإن كنت ترى معيوبا، فأنا ذاك المعيوب، وإن كنت تخلص غريقا، فأنا الغريق في بحر الذنوب، وإن كنت أنت أنت، فأنا أنا ليس غير النقص والحرمان والذل والهوان" (125).

هذا، وأما بكاؤه في مجالس الوعظ، فكان لأسباب، منها الخشوع وخشية الله تعالى، ومنها أسفه على الوقوع في الخطأ، لما يكتشفه، أو يظن أنه قد حصل ذلك في جميع علومه(126).

وقد جاء في رسالة ابن عربي (ت 638 ه) إلى الرازي، أنه بلغه بكاءه الشديد بسبب مسألة اعتقدها منذ ثلاثين سنة، ثم لاح له، أنا على خلاف ما كان يعتقده. ولذلك انتهز الفرصة، وكتب له من علمه المكنون، فأثرت فيه الرسالة، حتى قال :

نهاية إقدام العقول عقال

وأكثر سعي العالمين ضلال (127)

وقد حكى المؤرخون في رواية عن الإمام ابن صلاح أبي عمر (ت 643هـ)، يقول فيها: حدثني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع الفخر الرازي، يقول : يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام، وبكى (128).

هذا، وهناك من يستدل على حسن عقيدته من وصيته، كما يقول ابن خلكان (ت681ه): له وصية أملاها في مرض موته، تدل على حسن عقيدته [129]. وأما ابن حجر (ت852ه) فقال: أوصى بوصية تدل على حسن اعتقاده [130]. وأما السبكي (ت771ه) فقال: جملة الوصية دالة على مراقبته ومحاسبته لنفسه، وقبح من يسبه أو يذكره بسوء حسدا وبغيا[131].

وبالفعل، فلقد كان الرازي حسن الخلق، سهل اللقاء، كثير النفع لخاصته وأصحابه، جميل العشرة، كثير البر، ولذلك، فإن أخلاقه وعقيدته فوق الشبهات، وهي محمودة عند أهل الأخلاق والدين.

7- ما قيل عن الرازي: إن أقوال العلماء والمؤرخين الذين وصفوه بأحسن الكلام ورفعوه إلى أسمى المراتب، تدل على أنه صاحب التصانيف المشهورة، منها ما يأتي :

- يقول ابن الأثير (ت 630 ه) عنه : "وكان إمام الدنيا في عصره" [132].
- ويقول القفطي (ت 646 ه) : "كان من أفاضل أهل زمانه بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة" [133].
- ويقول ابن أبي أصيبعة (ت 668 ه) : "أفضل المتأخرين وسيد الحكماء المحدثين [...] قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها [...] ويتكلم على المنبر بأنواع من الحكمة"[134].
- ويقول ابن خلكان (ت 681 ه) : " فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل" [135].
- ويقول القزويني عماد الدين (ت 682 ه) : إمام الوقت ونادرة الدهر وأعجوبة الزمان" [136].
- ويقول الشهرزوري (ت 687هـ) : "إمام زمانه وفاضل أيامه، وصاحب التصانيف المعظمة والمؤلفات المفخمة في أكثر العلوم، بلغ رحمه الله تعالى في البحث والجدل والقيل والقال مبلغا عظيما " [137].
- ويقول الذهبي الحافظ (ت 748 ه) : "وكل تصانيفه ممتعة، ورزق فيها سعادة عظيمة وانتشرت في الآفاق" [138]
- ويقول الصفدي (ت 764 ه) : "الإمام العلامة فريد دهره ونسيج وحده" [139].

- ويقول اليافعي(ت 768ه):"الإمام الكبير العلامة النحرير الأصولي المتكلم المناظر المفسرصاحب التصانيف المشهورة في الآفاق الحظية في سوق الإفادة بالاتفاق"[140].
- ويقول السبكي (ت 771هـ) : "إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدرا على الرفاق وهل يجري من الأقدار إلا الأمر، بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحبر سما على السماء وأين للسماء مثل ما له من الزواهر، وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر" [141].
- ويقول القاضي شهبة (ت 851 ه) : "العلامة سلطان المتكلمين في زمانه [...] إمام وقته في العلوم العقلية وأحد الأئمة في العلوم الشرعية" [142].
- ويقول ابن حجر (ت 852 ه) : "صاحب التصانيف رأس في الذكاء والعقليات"[142].

ولهذا كله، فهو جدير بأن يقال فيه ما مدح به شاعر غيره :

هيهات لا يأتي الزمان بمثله

إن الزمان بمثله لشحيح.

هوامش الفصل الثالث من الباب الأول

(1) البغدادي إسماعيل باشا ، هدية العارفين ، مج 1 ، (د.ط) ، وكالة المعارف الجليلة ، استنبول 1955م ، ص 784.

(2) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 7 طبعة 1965 ، ص 242.

(3) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 7 ، ج 13 ، ص 123.

(4) الرازي ، المحصل ، (د.ط) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة (د.ت) ، ص 102.

(5) قال بالسمناني : ابن خلكان، الوفيات ج 3 ص 382 – والذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 205 - والصفدي ، الوافي ، ج 4 ص 249 – واليافعي ، مرآة الزمان ، ج 4 ، ص 8 – والسبكي ، الطبقات ج 8 ص 68. وغيرهم.

(6) قال بالسمعاني : ابن الوردي ، تتمة المختصر ، ج 2 ، ص 189.

(7) قال السبكي : هو أبو نصر الكمال أحمد بن زر (بكسر الزاي) بن كمّ (بضم الكاف) بن عقيل، وهو اسم أعجمي. في الطبقات ج 6 ص 16 – 17 وأما ياقوت الحموي فيقول في معجم البلدان : يستبعد انتسابه إلى بلاد سمعان (بكسر السين) وهي جبل في ديار بني تميم، وأيضا اسم موضع بالشام، والسمعانية أيضا قرية باليمن. ج 3 ، ص 139 – 140.
والأصح هو السمناني حسب ياقوت، لأن سمنان (بكسر السين) بلدة بين الري ودامغان، وهناك سمنان أيضا بالعراق، وأخرى بقومس.
وأما ترجمة الكمال السمناني. فلم يذكرها المؤرخون ماعدا السبكي في الطبقات باختصار شديد، قال : توفي سنة 575 ه بنيسابور ، ج 6 ، ص 17.

(8) قال بالجيلي معظم المؤرخين : كابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء ص 462 – وابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ، ص 382 – والسبكي، الطبقات ، ج 8 ، ص 68 - واليـافعي، مـرآة الجنان ، ج 4 ، ص 8.

(9) قال بالجبلي : الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 249 – والشهرزوري ، نزهة الأرواح ، ص 394.

(10) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، مج 2 ، ص 15.

(11) المرجع نفسه ، ج 2 ، 179 –180.

(12) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء ، ص 462.

(13) ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ، ص 382 – واليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 8.

(14) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 291.

(15) السبكي ، الطبقات ، ج 8 ، ص 68 – وابن القاضي شهبة ، طبقات الشافعية ، مج 2 ، ص 396 – وابن العماد ، شذرات الذهب ، ج 5 ، ص 21.

(16) ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ، ص 384 – واليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 11 – وطاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 103.

(17) راجع : - ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ، ص 382.

- السبكي ، الطبقات ، ج 8 ، ص86.
- الصفدي ، الوافي ، ج 4 ص 249.
- الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 206.

(18) اليافعي، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 8 – 9.

(19) القزويني ، آثار البلاد ، ص 379.

(20) هو شمس الدين أحمد بن الخليل الخوئي (ت 637 ه) تلميذ الرازي.

(21) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء ، ص 462.

(22) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(23) ابن القاضي شهبة ، طبقات الشافعية ، مج 2 ، ص 397.

(24) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 292.

(25) ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة ، (د،ط) ، دار العودة ، بيروت ، (د،ت) ، ص 369.

(26) ابن عاشور محمد الفاضل ، المحاضرات المغربيات، (د.ط) ، الدار التونسية ، تونس 1974 ، ص 178.

(27) الذهبي محمد حسين ، التفسير والمفسرون ، ج 2 ، ط 1 ، دار الكنب الحديثة ، القاهرة 1961م ، ص 294.

(28) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 369.

(29) المرجع نفسه ن ص 361.

(30) الرازي ، المحصل ، ص 51.

(31) ابن حجر ، لسان الميزان ، ج 4 ، ص 428.

(32) الشهرزوري ، نزهة الأرواح ن ص 393.

(33) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(34) المرجع نفسه ، ص 394.

(35) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 4 ، ج 7 ، ص 42.

(36) المصدر نفسه ، مج 4 ، ج 7 ، ص 74.

(37) المصدر نفسه ، مج 4 ، ج 7 ، ص 167.
(38) سورة الحج ، الآية 8.
(39) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، 206. والصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 249.
(40) الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 249.
(41) الرازي ، المباحث المشرقية ، ج 1 ، ط 1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1990 ، ص 88.
(42) الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، ص 393.
(43) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 370.
(44) المرجع نفسه ، ص 392.
(45) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 227 – 228.
(46) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء ، ص 462.
(47) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
(48) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 9 ، ج 17 ، ص 101.
(49) راجع : - ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ، ص 383.
ـ الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 249.
ـ الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 209.
ـ طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 103.
(50) اليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 8.
(51) المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 10.
(52) راجع : - ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء ، ص 462.
ـ ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ،ص 383.
ـ السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 87.
ـ الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 248.
ـ اليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 10.
(53) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء ،ص 462.
(54) المرجع نفسه ، ص 465.
(55) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 9 ، ج 7 ، ص 108.
(56) المصدر نفسه ، مج 11 ، ج 21 ، ص 212.
(57) القزويني ، آثار البلاد ، ج 4 ، ص 378.

(58) اليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 8
(59) سورة النجم ، الآية 59 – 60.
(60) سورة غافر ، الآية 43.
(61) اليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص3 – والذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 211
- طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 106.
(62) الشهرزوري، نزهة الأرواح ، ص 392.
(63) الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 252.
(64) طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 105.
(65) " استوى " عند ابن أبي أصيبعة ، في عيون الأنباء ص 463.
(66) " مخمصة " عند ابن أبي أصيبعة ، في عيون الأنباء ، ج 4 ، ص463.
(67) " والعاصمين " عند الصفدي ، في الوافي ، ج 4 ، ص 252.
(68) " أنبأ " عند السبكي ، في طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 88.
(69) طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 106.
(70) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 292.
(71) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 211.
(72) راجع : - ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ،ص 382.
- السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 86.
- الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 249.
- اليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 9.
(73) الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 250.
(74) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 89.
(75) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 7 ، ج 13 ، ص 9.
(76) اليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 7.
(77) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 292.
(78) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 4 ، ج 8 ، ص 83.
(79) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 82.
(80) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
(81) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
(82) المرجع نفسه ، ج 8، ص 83.

(83) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(84) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(85) المرجع نفسه ، ج 8 ، ص 84.

(86) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(87) سورة الحج ، الآية 2.

(88) سورة الأعراف ، الآية 156.

(89) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 84.

(90) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(91) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ، ج 3 ، (د.ط) ، دار المعرفة ، 1982 ، ص 195.

(92) المرجع نفسه ، ج 3 ، ص 195.

(93) الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تقديم علي سامي النشار ، (د.ط) ، مكتبة النهضة المصرية 1938م ، ص 92 – 93.

(94) المصدر نفسه ، ص 93.

(95) سورة القصص ، الآية 34.

(96) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 93.

(97) الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 251.

(98) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، 207.

(99) المرجع نفسه ، طبقة 61 ، ص 209.

(100) الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، ص 395.

(101) ابن حجر ، لسان الميزان ، ج 4 ، ص 426.

(102) المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 427.

(103) المقري أبو العباس ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض ، ج 3 ، (د.ط) ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1942 ، ص 26.

(104) ابن تيمية ، مجموع فتاوى ، مج 4 ، ط 1 ، مطابع الرياض ، 1381هـ ، ص 55.

(105) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 88.

(106) الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 256.

(107) المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 254.

(108) المرجع نفسه ، ج 4 ، ص252.

(109) ابن تيمية ، مجموع فتاوى ، مج 5 ، ص 561 – 562.

(110) المرجع نفسه ، ج 5 ، ص 562.
(111) المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 71.
(112) السبكي ، طبقات الشافعية ، ط 1 ، طبعة الحلبي ، 1998 ، ج 6 ، ص 144.
(113) ابن مريم التلمساني ، البستان ، (د.ط) ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر (د.ت) ، ص 216.
(114) أفلاطون ، محاورة فيدون ، تر : زكي نجيب محمود ، (د.ط) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة (د.ت) ، ص 190.
(115) راجع : - السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 90.
- طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 106 – 107.
- ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ،ص 384. قال : أبو عبد الله الحسين الواسطي.
- الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 257. قال : أبو علي الحسين الواسطي.
(116) الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 250.
(117) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 86.
(118) ابن حجر ، لسان الميزان، ج 4 ، ص 427. وذكر ذلك أيضا ابن كثير في البداية والنهاية، ج 13، ط 1 مكتبة المعارف بيروت ، 1966 ، ص 56.
(119) ابن حجر، لسان الميزان، ج 4، ص 428.
(120) سورة النساء ، الآية 79.
(121) سورة فاطر ، الآية 28.
(122) صحيح مسلم ، ج 1 ، دار الفكر ، بيروت 1983 ، رقم الحديث 816 ، ص 559.
(123) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 465.
(124) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 211.
(125) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
(126) الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، ص 395.
(127) البغدادي إبراهيم ، مناقب ابن عربي . تح / صلاح الدين المنجد ، (د.ط) ، مؤسسة التراث العربي ، بيروت 1959 ، ص 26.
(128) راجع : - الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 211.
- ابن القاضي شهبة ، طبقات الشافعية ، مج ، ص 397.
- ابن العماد ، شذرات الذهب ، ج 5 ، ص 21.
(129) ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ،ص 384.

(130) ابن حجر ، لسان الميزان ، ج 4 ، ص 429.
(131) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 93.
(132) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، مج 9 ، ص 302.
(133) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 292.
(134) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 462.
(135) ابن خلكان ، الوفيات ، مج 3 ،ص 381.
(136) القزويني ، آثار البلاد ، ص 377.
(137) الشهرزوري ، نزهة الأرواح ، ص 392.
(138) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ، ص 206.
(139) الصفدي ، الوافي ، ج 4 ، ص 248.
(140) اليافعي ، مرآة الجنان ، ج 4 ، ص 7.
(141) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج 8 ،ص 81 – 82.
(142) ابن القاضي شهبة ، طبقات الشافعية ، مج 2 ، ص 396.
(143) ابن حجر ، لسان الميزان ، ج 4 ، ص 426.

الفصل الرابع

آثار فخر الدين الرازي

دخلت في كل علم للأنام وقد
حررته بدقيق الفكر والنظر
إذا انتصرت لرأي أو لمسألة
ترجحت لأولي الألباب والفكر
وكل علم لك الفصل المبين به
فأنت حقا جمال الكتب والسير

"الصفدي"

لقد ترك الرازي آثارا فاخرة، وأفكارا نيرة، وأمثالا سائرة، وأعمالا خيرة، تشهد له على سعة العلم وإنفاقه في سبيل الصلاح والفلاح، ومنها أنه ترك تلاميذ، صاروا أعلاما في العلوم، وقد انتشروا في جميع أرجاء العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري، وهم على نهج أستاذهم، حيث كانوا علماء للناس، وركنا قويا في الفكر الإسلامي، فكانوا أيضا مصدرا للعلوم العقلية والنقلية في عصرهم، مثلما كان أستاذهم من قبل، الذي أحسن تعليمهم ما في الكتاب والحكمة.

وأما الأثر الآخر، فهو مناظراته، التي كانت مضرب المثل عبر الأجيال، لشهرتها بين العلماء، وهي تتميز بمنطقها السليم ومنهجها القويم.

وأما مصنفاته، فتعتبر من الآثار الهامة عبر العصور، وهي تزيد على المائة، فكان يعرف بها، ويلقب ببعضها أو بجملتها، كما مرّ في الفصل السابق، فيقال عنه: إنه صاحب المصنفات، لتميزها، وليس لكثرتها، وإن كانت كثيرة بالفعل أيضا.

ومن مزايا هذه المصنفات، أنها متنوعة، منها الموجزة والمطولة والمتوسطة، ومنها الابتكارات، ومنها شروح على كتب القدامى، ومنها الرسائل، كما أنها تناولت العلوم المختلفة، كالعلوم الدينية والفلسفية والعلمية، وتدل كلها على أن صاحبها متبحر فيها.

هذا، وأما شعره، فيتميز بالحكمة والوعظ، وإن كان أكثره لم يصل إلى العصور الأخيرة، وقد وصل بعضه فقط،وهو المذكور في مصنفاته أو الذي نقلته كتب المؤرخين.

وأما وصيته، فتعتبر آثرا هاما أيضا، لأنها تعبر عن زبدة مكنون فكره وصدق إيمانه، وهي عبارة عن عرض حال تجربته الفكرية والحياتية، لهذا، فهي جديرة بالقراءة والتأمل والدراسة.

وهذه المسائل المشار إليها تمثل آثاره الطيبة وأعماله الجليلة، ولها انعكاس على عصره وما بعده، وسيكون بيانها على النحو الآتي:

1ـ تلاميذ الرازي: إن الرازي ترك مدرسة فكرية واسعة، حمل لواءها تلاميذه، الذين يبلغ عددهم عندما يركب للسفر نحو الثلاثمائة طالب، يدرس عليه كل واحد منهم ما يعنيه من العلوم، ويأتون إليه من البلاد البعيدة، ويهاجرون إليه من كل حدب وصوب، على اختلاف مطالبهم في العلوم والفنون، إذ يجد كل واحد منهم عنده ما يرومه منه.[1]

ولقد انتشر هؤلاء التلاميذ بعد وفاة الرازي رحمه الله تعالى في البلاد المختلفة، وأصبحت طريقته التعليمية ذائعة الصّيت، واستمرت عبر العصور، لأن تلاميذه الكثيرين الذين صاروا علماء أجلاء، كوّنوا مدارس بدورهم، وساروا فيها على نج شيخهم، واقتفوا أثره في العلوم الشرعية والعقلية.

وقد ذكر المؤرخون بعضهم، ممن نال شهرة كبيرة، قال الذهبي(ت 748هـ ـ):" ومن تلامذته مصنف "الحاصل" تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي، وقد توفي قبل وقعة بغداد، وشمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي، والقاضي شمس الدين الخويي، ومحي الدين قاضي مرند(2) .

وأما ابن أبي أصيبعة (ت668هـ ـ) فذكر ثلاثة منهم فقط: زين الدين الكشي، والقطب المصري، وشهاب الدين النيسابوري (3) .

وأما ابن العبري (ت 684هـ ـ)، فقد ذكر عددا منهم، وبلدان إقامتهم، فقال : زين الدين الكشي، والقطب المصري بخراسان، وأفضل الدين الخونجي بمصر، وشمس الدين الخسروشاهي بدمشق، وأثير الدين الأبري بالروم، وتاج الدين الأرموي وسراج الدين، بقونية، وهم سادات فضلاء، ولهم تصانيف جليلة في المنطق والحكمة (4) .

وسنذكر عددا من هؤلاء التلامذة، الذين كانوا سادات فضلاء بأعمالهم في عصرهم، وهم:

1 ـ ابن اللبودي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عبدان بن عبد الواحد، الدمشقي الطبيب، سافر إلى بلاد العجم واشتغل هناك بالحكمة، توفي بدمشق سنة 621هـ ـ، وله: شرح كتاب الملخص في الحكمة للرازي، وآفاق الإشراق بالحكمة (5) .

2 ـ الأبري، أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل، السمرقندي المنطقي، توفي سنة 663هـ ـ، وله : إيساغوجي في المنطق، ومختصر الكليات الخمس، وهداية الحكمة، وزبدة الكشف، وكشف الحقائق (6) .

3 ـ الأرموي، تاج الدين محمد بن الحسين، القاضي الشافعي، توفي سنة 656هـ ـ، وله: الحاصل من المحصول، وهو مختصر المحصول للرازي (7) .

4 ـ الأرموي، سراج الدين، أبو الثناء محمود بن أبي بكر بن حامد بن أحمد الدمشقي الشافعي، ولد سنة 594هـ ـ، وتوفي سنة682هـ ـ، ونظرا لصغر سنه في عهد الرازي، فلم يعتبره

البعض من تلامذته، أي أنه لم يلحق به، ومادام سنه يتجاوز العشر سنوات قبل وفاة الرازي، فيمكن أن يكون من التلامذة الصغار، الذين كانوا بكثرة أيضا في مجالسه، وله : لباب الأربعين في أصول الدين للرازي، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح الوجيز الغزالي [8] ، وتحصيل المحصل، ومطالع الأنوار في المنطق، وشرح الموجز للخونجي.

5 ـ الأصفهاني، إبراهيم بن أبي بكر بن علي، وهو الذي أملى عليه الرازي وصيته في شدة مرضه[9] ولم نعثر له على ترجمة.

6 ـ البيلقاني، أبو أحمد ، الزكي بن الحسن، الشافعي الفقيه، توفي سنة 676هـ ، وقد أخذ عن الرازي، وكان مناظرا، ومتقدما في الأصوليين والكلام، وله ثروة وتجارة، عمر دهرا، وسكن اليمن[10] ، ولم يذكر له المترجمون مؤلفات.

7 ـ الخسروشاهي: أبو محمد شمس الدين عبد الحميد بن عيسى التبريزي الشافعي، ولد سنة 580هـ ، وتوفي سنة 652هـ بدمشق، رحل وأخذ الكلام وغيره عن الرازي، حتى برع فيه، وتقدم في علم الأصول والعقليات، ثم درّس وناظر، ولقد كان إماما فاضلا، ومتميزا في العلوم العقلية، وأتقن العلوم الشرعية، ولما توجه إلى دمشق، فأقام عند الملك الناصر داود [11] ، سنين كثيرة، وكان متواضعا، كبير القدر، كثير الإحسان [12] .

يقول ابن أبي أصيبعة عنه: "هو السيد الصدر الكبير، العالم شمس الدين [...] إمام العلماء، سيد الحكماء قدوة الأنام، شرف الإسلام"[13] .

ويقول أيضا: "ولما وصل إلى دمشق اجتمعت به فوجدته شيخا حسن السمت، مليح الكلام قوي الذكاء، محصلا للعلوم، ورأيته يوما وقد أتى إليه بعض فقهاء العجم بكتاب دقيق الخط ثمن البغدادي، معتزلي التقطيع[14] ، فلما نظر فيه صار يقبله ويضعه على رأسه، فسألته عن ذلك فقال: هذا خط شيخنا الإمام فخر الدين الخطيب رحمه الله، فعظم عندي قدره لتعظيمه شيخه"[15] .

ثم ذكر أبياتا في رثائه، للشيخ عز الدين محمد بن حسين الغنوي الضرير الآربلي،منها:

فتى عالم بالحق بالخير عامل

وما كل ذي علم من الناس عامل.

فتى بذ كل القائلين بصمته

فكيف إذا وافيته وهو قائل.[16] .

أما مصنفاته فذكر له: مختصر كتاب المهذب في الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، ومختصر كتاب الشفاء لابن سينا، وتتمة كتاب الآيات البينات للرازي شيخه[17] .

8 ـ خوارزمشاه، قطب الدين محمد بن تكش بن أرسلان بن أتسز بن محمد بن أنو شتكين، السلطان الكبير، لقب بعلاء الدين بعد أبيه، وكان ملكا جليلا أصيلا، عالي الهمة، واسع الممالك، كثير الحروب، صبورا على التعب والسير، ذا ظلم وجبروت وعز ودهاء، فدانت له الملوك، وذلت له الأمم، إلى أن خرج التتر، فانكسر، وفلت منهم في كل حصار وملاحقة، حتى أدركه الأجل سنة 617هـ ، بمرض الإسهال [18] .

وقيل : كان عالما بالفقه والأصول [19] ، ويرجع ذلك إلى اتصال الإمام الرازي بعلاء الدين تكش، وتعليمه لولده محمد هذا [20] .

9 ـ الخونجي، أبو عبد الله أفضل الدين محمد بن ناماور، ويقال: ماه ورد بن عبد الملك، الشافعي، ولد سنة 590هـ ، وتوفي سنة 646هـ بالقاهرة، درس وتولى القضاء بمصر، ثم صار قاضي القضاة [21] .

ويقول ابن أبي أصيبعة "هو الإمام العالم الصدر الكامل سيد العلماء والحكماء، أوحد زمانه، وعلامة أوانه [...] قوي الاشتغال كثير التحصيل، اجتمعت به بالقاهرة في سنة إثنتين وثلاثين وستمائة فوجدته الغاية القصوى في سائر العلوم. وقرأت عليه بعض الكليات من كتاب القانون للرئيس ابن سينا."[22] . ثم ذكر أبياتا قيلت في رثائه، للشيخ عز الدين محمد بن حسين الغنوي الضرير الآربلي، منها:

قضى أفضل الدنيا فلم يبق فاضل

وماتت بموت الخونجي الفضائل

فيا أيها الحبر الذي جاء آخرة

فحلّ لنا ما لم تحل الأوائل

وحبرا إذا قيس البحار بعلمه

غدا علمه بحرا وتلك الجداول[23] .

أما مؤلفاته فذكر له: شرح ما قاله الرئيس ابن سينا في النبض، ومقالة في الخدور والوروم، وكتاب الجمل في المنطق، وكتاب كشف الأسرار في المنطق، وكتاب الموجز في المنطق، وكتاب أدوار الحميات[24] .

10 ـ الخويي، ويقال أيضا الخوئي، أبو العباس شمس الدين أحمد بن خليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى، الشافعي، قاضي القضاة، ولد سنة 583هـ، وتوفي بدمشق سنة 637هـ، كان عارفا بأصول الطب وغيره من أجزاء الحكمة، وكانت أخلاقه حميدة، وإيمانه قويا، لأنه ملازم للصلاة والصيام وقراءة القرآن [25].

وأما عن اشتغاله بالتدريس، فيقول بن أبي أصيبعة: "وقرأ عليه جماعة من المشتغلين وانتفعوا به، وكنت أتردد إليه، وقرأت عليه التبصرة لابن سهلان"[26].

هذا، وإذا كان ابن أبي أصيبعة يقول عنه: وكان شيخه الإمام فخر الدين، لحقه وقرأ عليه[27]، فإن ابن العماد (ت1089هـ) يقول: أنه دخل خراسان وقرأ با الأصول على القطب المصري، صاحب الإمام فخر الدين[28]، وهذا غير صحيح، لأن دخوله خراسان معناه أدرك الرازي، لكون القطب المصري لازم شيخه إلى وفاته، ولأن ما قاله ابن أبي أصيبعة أقرب إلى الصواب، نظرا لتتلمذه على الخوئي نفسه.

هذا، فإن أخطاء بن العماد كثيرة، بدليل أنه لا يميز بين الخوئي شمس الدين والخوئي أبي عبد الله شهاب الدين، حيث ترجم لهذا الأخير بالترجمة نفسها التي للأول، لقبا وكنية، وحتى سنة وفاة هي نفسها 637هـ، ولم يميزه عنه، إلا بكونه معروفا بابن الخوئي، واسمه: محمد بن أحمد بن خليل بن سعادة بن جعفر،[29] الذي ولد سنة 626هـ، وتوفي سنة 693هـ.

وله: تتمة تفسير القرآن لابن خطيب الري، وكتاب في النحو، وكتاب في علم الأصول[30].

11 ـ الزوزني، محمد بن محمد، ولم نعثر له على ترجمة.

12 ـ القطب المصري: أبو اسحق قطب الدين إبراهيم بن علي بن محمد السلمي، المغربي الأصل، الإمام الطبيب، رحل إلى مصر ثم إلى بلاد العجم، واشتغل هناك على الرازي، حتى اشتهر، وكان أجل تلامذته وأكثرهم تميزا، قتل سنة 618هـ بنيسابور، لما استباحها التتر، وقد صنف كتبا كثيرة في الطب والحكمة، منها شرح الكليات بأسرها من كتاب القانون لابن سينا(31).

وقد حكى ابن أبي أصيبعة عنه، أنه يفضل بن الخطيب على ابن سينا: "فهذا مما تنخل من كلام الإمامين العظيمين الإمام المتقدم والإمام المتأخر عنه زمانا، الراجح عليه علما وعملا واعتقادا ومذهبا"(32).

13 ـ الكشي، زين الدين عبد الرحمن بن محمد، من أجل تلامذة الرازي، وله: تعديل المعيار، وشرح تـ يل الأفكار في المنطق، وحدائق الحقائق في المنطق والطبيعي والإلهي(33). ولم تذكر كتب التراجم سنة وفاته، التي كانت حوالي 666هـ، ولا معلومات كافية عن حياته.

14 ـ الليثي، ذكر هكذا، ولم نعثر له على ترجمة.

15 ـ الماليني الهروي، أبو يعلى، ولم نعثر له على ترجمة.

16 ـ محمد بن رضوان الحكيم، وهو الذي سأل الإمام الرازي شيخه أن يشرح عيون الحكمة لابن سينا (34). ولم نعثر له على ترجمة.

17 ـ محي الدين قاضي مرند، ذكره ابن أبي أصيبعة، فقال:

"وحدثني محي الدين قاضي مرند، قال: لما كان الشيخ فخر الدين بمرند، أقام بالمدرسة التي كان أبي مدرسها، وكان يشتغل عنه بالفقه، ثم اشتغل بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكمية، وتميز حتى لم يوجد في زمانه آخر يضاهيه، واجتمعت به أيضا بمدان وهراة، واشتغلت عليه"(35). ولم نعثر له على ترجمة.

18 ـ النيسابوري، شهاب الدين، ولم نعتر له على ترجمة.

19 ـ الهروي، شرف الدين أبو بكر بن محمد، ولم نعتر له على ترجمة.

20 ـ ابن عنين، أبو المحاسن شرف الدين محمد بن نصر بن الحسن بن علي، المعروف بابن عنين، الدمشقي، الأديب. الشاعر، ولد سنة 549هـ، وتوفي سنة

630هـ،تتلمذ في البداية بالجامع الأموي على كبار العلماء، أمثال ابن عساكر الحافظ (ت589هـ).[36].

وفي عهد صلاح الدين الأيوبي (ت589هـ)،ضجر منه الناس، وقد تجرأ على السلطان نفسه، فأخرج من دمشق، وكانت وجهته العراق، ثم أذربيجان وخراسان، ثم اليمن ومصر، فقال عن خروجه من دمشق:

فعلام أبعدتم أخا ثقة
لم يجترم ذنبا [37] ولا سرقا
أنفوا المؤذن من بلادكم
إن كان ينفى كل من صدقا[38].

هذا، وقد وجد ابن عنين سعادة بلقاء الرازي في الشرق الأقصى، وكان بمثابة تلميذه، لأنه منذ أن عرفه لزمه، ومدحه في مناسبات كثيرة، وأطال الثناء عليه، وقد استفاد منه من ناحيتي العلم والهبات.

هكذا، بقي ابن عنين وفيا لشيخه في مدحه، وكان محور هذا المدح يدور حول تفوق الرازي في العلم، ونسبه العربي، لأن من المعروف عن هذا الشاعر تعصبه للعرب على العجم، فعلى الرغم من تواجده في بلاد العجم إلا أنه ظل يهجوهم أشخاصا وأقواما وبلادا، مثل هجائه لبخاري:

آليت لا آتي بخارى بعدها
ولو أنا في الأرض دار خلود
فلقد حللت بها حنيفا مسلما
ورحلت عنها باعتقاد يهودي.[39].

ومن شعره في مدح الرازي، هذه الأبيات من قصيدة مختصرة قالها لما سقطت حمامة في حجر الرازي، وكان يطاردها جارح في يوم شات، فأخذها ورقّ لها، عندئذ استأذنه ابن عنين بالكلام، فأذن له، فقال:

يا ابن الكرام المطعمين إذا شتوا
في كل مخمصة وثلج خاشف

العاصمين إذا النفوس تطايرت

بين الصوارم والوشيج الراعف

من نبأ الورقاء أن محلكم

حرم وأنك ملجأ للخائف

وفدت عليك وقد تدانى حتفها

فحبوتا ببقائها المستأنف

ولو أنا تجبى بمال لانثــنت

من راحتيك بنائل متضاعف

جاءت سليمان الزمان بشكوها

والموت يلمع من جناحي خاطف

قرم لواه القوت حتى ظله

بإزائه يجري بقلب واجف[40].

ومدحه بقصيدة أخرى، سيرها إليه من نيسابور إلى هراة، فقال:

ريح الشمال عساك أن تتحملي

خدمي إلى المولى الإمام الأفضل.

وقفي بواديه المقدس وانظري

نور الهدى متألقا لا يأتلي

من دوحة فخرية عمرية

طابت مغارس مجدها المتأثل

مكية الأنساب زاك أصلها

وفروعها فوق السماك الأعزل

واستمطري جدوى يديه فطالما

خلف الحيا في كل عام ممحل

نعم سحائبها تعود كما بدت
لا يعرف الوسمي منها والولي
بحر تصدر للعلوم ومن رأي
بحرا تصدر قبله في محفل
ومشمر في الله يسحب للتقى
والدين سربال العفاف المسبل
ماتت به بدع تمادى عمرها
دهرا وكان ظلامها لا ينجلي

فعلا به الإسلام أرفع هضبة
ورسا سواه في الحضيض الأسفل
غلط امرؤ بأبي علي قاسه
هيهات قصر عن مداه أبو علي
لو أن رسطاليس يسمع لفظة
من لفظه لعرته هزة أفكل
ولحار بطليموس لو لاقاه من
برهانه في كل شكل مشكل
فلو أنم جمعوا لديه تيقنوا
أن الفضيلة لم تكن للأول
وبه يبيت الحلم معتصما إذا
هزت رياح الشوق ركني يذبل
يعفو عن الذنب العظيم تكرما
ويجود مسؤولا وإن لم يسأل
أرضى الإله بفعله ودفاعه
عن دينه وأقر عين المرسل

يا أيها المولى الذي درجاته
ترنو إلى فلك الثوابت من عل
ما منصب إلا وقدرك فوقه
فبمجدك السامي يهنأ ما تلي
فمتى أراد الله رفعة منصب
أفضى إليك فنال أشرف م ل
لا زال ربعك للوفود محطة
أبدا وجودك كهف كل مؤمل(41)

واقترح عليه الرازي أن يقول شعرا، وفي كل كلمة حرف السين، فقال:

مرسى السيادة سدة سيفية
محروسة مسعودة التأسيس
سيف يسرك سله وسؤاله
لمساءة يوسي وسلب نفوس
سبق السراة بسيرة وسريرة
محسودتين وسار سير رئيس
حسنت سريرته وقدس سنحه
وسما بأسلاف سراة شوس(42).

كما اقترح عليه أخرى مثلها، حيث تشتمل هذه المرة كل كلمة منها على حرف الحاء، فقال:

حيا محل الحاجبية بالحمى
والسفح سفح مدلح سحاح
حتى تصاحب حسله حياته
ويضاحك الحوذان حسن أقاح

سحب يوشحها لموح ملقح

ويحف حافلها حفيف رياح

حمالة حنـانة فحنينها

والريح تحفزها حنين رزاح[43]

هذا، فإن هذه القائمة تتضمن فقط التلامذة المباشرين ،أي الذين أخذوا عن الرازي في مجالسه، وهناك جماعة أخرى يمكن أن تعتبر من التلامذة أيضا، لأنم تتلمذوا عنه من خلال كتبه، نظرا لعنايتهم با، أمثال القزويني الكاتبي نجم الدين(ت685هـ)، الذي شرح بعض المصنفات الحكمية للرازي، كالمفصل في شرح المحصل، والمنصص في شرح الملخص في المنطق والحكمة. وغيرهما.

وأما العلماء الذين تتلمذوا على تلامذته، فعددهم كثير جدا، وكانوا معجبين جميعا بشيخ أساتذتم، ويشهدون له بالفضل في العلم، أمثال ابن أبي أصيبعة (ت668 هـ) الذي أخذ عن الخونجي، والخسروشاهي، ومحي الدين قاضي مرند، والخويي شمس الدين، وكان هؤلاء أساتذته كما مرّ في ترجماته لهم.

2 ـ **مناظرات الرازي:** لما كان فن المناظرة فنا مشهورا في الثقافة الإسلامية، فلا بد أنه خاض فيه علماء كبار، وإلا ما كان ليترسخ في مجالات الفكر الإسلامي المختلفة، كمجال علم الكلام وغيره، ومنها العلوم الإسلامية الأخرى، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها مناظرة الإمام الأشعري (ت324هـ) لشيخه أبي علي الجبائي (ت 303هـ)في الأصلح والتعليل ومناظرته في أسماء الله تعالى[44].

وقبله، ناظر الإمام الشافعي (ت204هـ) اسحق بن ابراهيم الحنظلي في كراء بيوت أهل مكة[45]. وناظر الأستاذ أبو اسحق الاسفراييني (ت418هـ) القاضي عبد الجبار (ت415هـ) في أفعال الإنسان[46]

ويعني هذا، أن باب المناظرة كان مفتوحا، منذ صدر الإسلام، لأن الغرض منها هو إظهار الحق وإبطال الباطل، ولكن لما تشعبت الآراء، ووجهات النظر، واقتضى الحال الدفاع عنها، أصبحت بعض المناظرات منحرفة عن الغاية المطلوبة، وصار غرضها المفاخرة والغلبة، ولقد دفع ذلك ببعض العلماء إلى تحريمها، والنهي عن الاشتغال با، لأنا تبعد عن جادة الصواب، وتورث

الوحشة والعداوة، يقول الغزالي(ت505هـ): إذا كان الغرض من المناظرة المباحثة عن الحق وللحق فهي مقبولة، ما عدا هذا من الأغراض، فهي مفسدة، لأنها تؤدي إلى الأخلاق الذميمة كالحسد وتزكية النفس والكبرياء والغلبة[47].

لقد نقل عن الغزالي أن المناظرة تصلح لمعارضة بدعة، وتنفع مع العوام قبل تعصبهم، لأن المبتدع أو المتعصب يكون على دراية بأساليب الجدل، التي تمكنه من الإفلات عند إفحامه، فلا يترك مذهبه، وأساليب المغالطة في المناظرة هي استمالة الأتباع، والتعجب واللعن والشتم والتحقير، وهذه كلها سلوكات منافية للدين[48].

هذا، وإذا كان الغزالي ممن بين أغراض المناظرة وأساليبها، فإن الاختلاف ظل قائما بين بعض الفقهاء والمحدثين وبعض العلماء والمتكلمين في تحريمها أو إباحتها.

لقد كان الرازي ممن أباح المناظرة، ومارسها كحرفة في الرد على الفرق الكلامية، وبيان فساد معتقداتها، لأن أهل الفرق والمذاهب من الملة الإسلامية ليسوا على صواب في كل ما يذهبون إليه، كما ناظر اليهود والنصارى بقوة، وكشف عن فساد معتقدهم.

ومعنى هذا، أن الرازي كان يحبذ المناظرة، وأن الاشتغال بها جاء إقتداء بالأنبياء عليهم السلام، الذين ناظروا أقوامهم، ومشركي زمانهم، وأورد مناظراتهم في تفسيره، فقال: مثل مناظرات إبراهيم الخليل من أجل إثبات التوحيد وإبطال الشركاء والأنداد. ومن مناظراته مناظرته لأبيه حين قال له: "يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا"[49]

ومناظرته مع قومه، في قوله تعالى: "فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون" [50].

ومناظرته مع ملك زمانه، في قوله تعالى:"ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين"[51].

ومناظرته مع الكفار عموما، في قوله تعالى: "فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون" إلى قوله: "قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين"[52].

وما دامت هذه المناظرات تحفظ المعتقد الصحيح وتبينه وتدحض الباطل من المعتقدات فهي جائزة، وفي ذلك يقول الله تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين"[53]. فهذه الآية والآيات من قبلها صريحة في جوازها[54].

وقد أكد الرازي على أن المناظرة في تقرير الدين ودفع الشبهات والبدع واجب، وهي حرفة الأنبياء كما جاء في الآيات السابقة، لذلك اشتغل بها، وأكد أيضا على بطلان مذهب الحشوية في إنكارها[55].

_ وقد ردّ في مناظراته على الفرق جميعا، كالدهرية الذين يقولون بقدم الدهر والعالم، لأن العالم محدث عنده.

_ وردّ على المجوس والزنادقة والنصارى وغيرهم ممن قالوا بكثرة الصانعين، وأنه لا يشبه الأشياء.

_ وردّ على اليهود وعلى غيرهم من المشبهة، لأن الله تعالى ليس بجسم.

_ وردّ على البراهمة وغيرهم من منكري النبوة. وأقام الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

_ وردّ على المعطلة، وأنه عز وجل قديم وقادر وحي وواحد؛ وكذلك ناظر في موضوعات أصول الدين، مثل صفات الله تعالى وأفعاله والرؤية والمعاد والنبوة.

هذا، وكانت مجالس المناظرة تعقد كلما دخل الرازي مدينة، مع أصحاب المعتقدات والمذاهب السابقة الذكر، إنه يقول: "لما دخلت بلاد ما وراء النهر وصلت أولا إلى بلدة بخارى ثم إلى سمرقند ثم انتقلت منها إلى خجند ثم انتقلت إلى البلدة المسماة بناكت واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان"[56] ومن هذه ما سجل ومنها ما أخبر عنها، وعدد المناظرات المسجلة أقل بكثير مما أخبر عنها، لأن معظم المناظرات المسجلة قد جرت بمدينة بخارى، مع شخصيات تكرر اسمها فيها، أمثال النور الصابوني (ت 580هـ)، والرضا النيسابوري (ت580هـ)، والشرف المسعودي (ت582هـ)، وله مناظرة واحدة بمدينة غزنة، وأخرى بمدينة سمرقند، وثالثة مجهولة المكان.

وهذا يدل على أنه سجل بعض المناظرات فقط، وبعد فترة من إجرائها، لأنه كان يترجم للشخصيات التي تناظر معها، مثل الرضا النيسابوري، والشرف المسعودي، والفريد الغيلاني،

أي بعد سنة 582هـ تاريخ وفاة المسعودي، وتفيد بعض العبارات أنه سجلها اعتمادا على ما بقي في ذاكرته، كما يشير إلى ذلك قوله: "مرّ على لساني في الأيام حين كنت ببخارى" [57]. وقوله: "تململت يوما ببلدة بخارى بحضرة جماعة من أكابرهم" [58].

هذا، وأما موضوعات المناظرات المسجلة، فكانت في مسائل كلامية، مثل التكوين والمكون، وحدوث العالم والصفات والبقاء والرؤية، وكانت أخرى في الفقه، مثل البيع، وتركيب القياسات في المسائل الفقهية والملكية، وعلم الأحكام، وأخرى في مباحثة كتاب الملل والنحل للشهرستاني (ت 548هـ)، وكتاب شفاء العليل للغزالي (ت505هـ).

هذا، ولما كانت المناظرات تجري بينه وبين أشخاص مختلفين في المذاهب والعقائد، فهي لا تخلو من بعض المغالطات، ومن بعض السخرية والاستهزاء من أجل التأثير على الخصم من طرف على آخر، ونظرا إلى هذا ، فلقد استغل بعض المفكرين قديما وحديثا بعض عبارات الرازي وأساليبه في المناظرة من أجل اتهامه بتناول مناظريه من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة بالتهكم والسخرية، والاستعلاء، لغلبة شهوة حب الظهور عنده[59].

وفي الحقيقة، إنه لم يكن يطلب الشهرة أو يسعى لمجرد الغلبة، ولكن الشهرة هي التي تلاحقه، بدليل توافد الناس بمستوياتهم المختلفة إليه، وإلحاحهم في الاستماع إليه، لأن مناظراته مليئة بمظاهر الاستئناس به، والناس ينتفعون بعلمه، وأنه كان يتودد إلى مناظريه، ويتسامح معهم، كما كان يذكر فضائلهم.

وهذه شواهد من كلامه، قال عن النيسابوري (ت580هـ): "وكان رجلا مستقيم الخاطر بعيدا عن الاعوجاج "[61]. وقال بخصوص النور الصابوني (ت 580هـ): "وإياك وأن تظن في أني ذكرت هذا الكلام على سبيل الإيذان والإهانة وإنما ذكرته لك تنبيها لك لئلا ترجع إلى الطعن في العلماء والأفاضل ثم ودع كل واحد منا صاحبه وافترقنا"[62].

هذا، وبعد أيام من مناظرة الصابوني اقترح عليه بعض الناس زيارته لإزالة الوحشة عنه، فذهب إليه دون تردد، ومما يؤثر عنه، أنه قال في مناظرة أخرى: "إلا أني أعدت هذا الكلام بالرفع والسهولة مرارا وأطوارا"[63]. ولقد أظهر الصابوني من بعد هذا قصوره في علم أصول الدين، فالتمس من الرازي أن لا يسعى في إظهار قصوره، فلما سمع منه ذلك ، وعد أن لا يسعى في إظهار قصوره، بل يسعى بعد ذلك في تعظيمه وإكرامه [64]. وهذا دليل واضح على نفي التهم السابقة عنه.

هذا، وإذا جاء شيء يفهم منه الاستهزاء والاستعلاء، فإن قواعد المناظرة مثل مبدأ الإلزام بالحجة بين المتناظرين تقرره، ومن حق الرازي الاحتفاظ به، وإظهاره، وإلا فلا معنى للمناظرة.

ولقد كان مناظروه عند قصورهم يشغبون عليه بالعوام أو يتذرعون بإطالة الوقت، وفواته، مثلما حدث له مرة، حيث أراد مرتب المجلس أن يخفي غلبته لمناظريه، فقال: قد طال الوقت وكثرت الفوائد وتمامه في مجلس آخر، فأجابه الرازي: أيها الخوارزمي إن مولانا لا يقوم من هذا المجلس إلا كافرا أو فاسقا، لأني ألزمته الحكم بالحجة، أي أنه كافر إن لم يعتقد على زعمه، وأما إن اعتقد ولم يعترف به فهو فاسق على زعمه أيضا [65]. فهو هنا يناظر من أجل إثبات الفرق بين الإيمان والكفر.

هكذا، فإن قطع الكلام ينبغي أن يكون بأسباب موضوعية، ومنها الشغب بجميع أساليبه، يوجب ذلك، وإلا حبطت أعمال العالم. ولا يعتبر كل قطع للمناظرة تكبرا واحتقارا، كما يظن البعض من الرازي، والرد على هذا الظن يظهر من كلامه: "فرأيت الصواب قطع هذا الكلام"[66]. ويقول أيضا: "ولما انتهى الكلام إلى هذا المقام كثر القيل والقال من غير فائدة دينية علمية"[67]. وكانت المناظرة حين تنقلب في بعض الأحيان إلى مناظريه فيما بينهم، فيبقى هو ساكنا غير محتاج إلى بيان [68].

هذا، وأما من اتهمه بتعنيفه لمناظريه، فإن تلك التهمة باطلة أيضا، لأن الأسباب تتعلق بمناظريه أنفسهم، منها أنهم يصدرون أحكاما تعسفية أو يتعصبون أو يشغبون أو ينحرفون عن جادة الصواب، ولقد كان من حقه الجواب بالأسلوب المناسب لكل موقف، حيث زعم الصابوني مرة أنه ما وقع بصره على وجه شخص يستحق أن يسمى إنسانا، ممن شاهدهم في رحلته إلى مكة، فتأذى من كلامه الناس، ونقلوه إلى الرازي، فسأله عن الحجة، وكان جوابه: لا يوجد عالم في البلاد التي مر بها، لأنه عقد مجالس التذكير والوعظ، ولم يسأله أحد عن شيء، حينئذ عرف الرازي قصوره وغروره، فقال له: هذا الاستدلال في غاية الضعف، لأن العلماء لا يحبذون إيراد السؤالات في هذه المجالس، وليس جهلا من الحاضرين[69].

هذا، ولو كان الرازي عنيفا في مثل هذا الجواب، كما اتهمه خصومه، لما عظمه الحاضرون واستنكروا رأي خصمه، ولقد كانت اختتامات مناظراته مليئة بذكر الثناء والتعظيم له من الحاضرين، كما هو الشأن في خاتمة المناظرة الأولى والتاسعة والثانية عشر، والخامسة عشر، مما يدل على أنه كان على حق وصواب فيما ذهب إليه.

وبالفعل، فهو يحب أن يعترف له الخصم إذا أصاب، كما أنه يعترف هو له بالحق أو بالصواب إن كان من جانبه، ولقد برهن على ذلك بمناسبة مناظرته مع رجل زاهد منقطع في زاوية، حينما دخل هراة مرة وتخلف هذا الرجل عن حضور مجلسه، ولكن أهل المدينة جمعوا بينهما في مجلس، فسأله الرازي عن سبب تخلفه، فقال له: أنا رجل فقير لا شرف في زيارتي ولا نقص في تخلفي، قال الرازي: هذا جواب أهل الأدب أي الصوفية، فبادره الرجل: لأي شيء وجبت زيارتك، فأجاب الرازي: أنا إمام المسلمين وواجب التعظيم، قال الرجل: إن افتخارك بالعلم، ورأس العلوم معرفة الله تعالى، فكيف عرفته، فأجاب الرازي: بمائة برهان، قال الرجل: البرهان لإزالة الشك، والله تعالى جعل في قلبي نورا لا يدخل معه شك، فضلا عن الحاجة إلى البرهان، فأثر هذا الكلام في قلب الرازي، ودخل الخلوة، وبعدها صنف "التفسير الكبير"[70].

هذا، وأما مناظرات الرازي مع اليهود والنصارى، فكثيرة أيضا، وهي لم ترد ضمن مناظراته المسجلة المذكورة قبل قليل، وإنما ذكرها في مصنفاته بإيجاز، مثل التي ذكرها في "التفسير الكبير" قائلا: "مناظرة جرت بيني وبين بعض النصارى"[71]، وهناك مناظرة أخرى قال عنها: "اتفق أني كنت بخوارزم، وأخبرت أنه جاء نصراني يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم، فذهبت إليه وشرعنا في الحديث"[72]. وهي المناظرة التي طبعت في كتيب بعنوان: مناظرة في الرّد على النصارى. وأهم قضاياها، دعوة ألوهية عيسى ونقضها، وصدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والتشبيه والتجسيم عند المسلمين، والرّد على ذلك، وادعاء انتشار الإسلام بالسيف، وشبهة اختلاف المسلمين، كما أثيرت قضايا فرعية كالإسراء والمعراج ودفن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم[73].

ومن نتائج مناظرات الرازي، رجوع كثير من الناس إلى طريق أهل السنة والجماعة، بعدما تبين لهم فساد المعتقدات التي كانوا ينتحلونا، وفي ذلك يقول السبكي: "وأما الكلام فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام، ردّ على طوائف المبتدعة وهدّ قواعدهم[74].

وأما عن النصارى و اليهود والبراهمة فكانوا يفرون منه،خوفا من لقائه درءا لمعتقداتم، خاصة وأنه يطلبهم للمناظرة ، وقد اشتهر بفن المناظرة بين أهل الفرق الكلامية، والمذاهب الفقهية وأهل العقائد غير الإسلامية، حتى صار مهاب الجانب عندهم.

3- **مصنفات الرازي:** لقد اشتهر الرازي بصاحب المصنفات، وأقر جميع من ترجم له، أنه صنف في علوم وفنون كثيرة، وأن هذه المصنفات مفيدة، وتتميز بحسن التبويب، والتحليل والتركيب، والإيجاز أحيانا والإطناب أحيانا أخرى، كما تتميز بالشمول والتعمق، وصار بها علامة زمانه، وإمام المسلمين، ومجدد القرن السادس الهجري دون منازع.

ولقد جاء في أرجوزة السيوطي:

والسادس الفخر الإمام الرازي

والرافعي مثله يوازي[75]

غير أن الرافعي كان فقيها فقط، فلا يضاهي الرازي، الذي ضرب بسهم في علوم كثيرة[76]. وهو أول من أدخل الطريقة الفلسفية في سائر العلوم[77]. حتى قيل عنه: كان إماما بارعا في فنون من العلوم[78].

يقول السبكي(ت771هـ): كان شيخنا الذهبي يقول: وعلى الستمائة مثلا الحافظ عبد الغني في الحديث، والإمام فخر الدين الرازي في الكلام[79].

إن المؤرخين والعلماء أثنوا على مصنفاته، فقالوا: كل كتبه ممتعة، وهو أول من اخترع الترتيب الموجود فيها، وأتى فيها بما لم يسبق إليه[80]، ولو كان له كتاب واحد مما صنف لكفاه أن يكون به علامة العلوم النقلية والعقلية.

وهي كتب قد رزق بها سعادة عظيمة، وأنها انتشرت في الآفاق، حتى بلغت أقصى المغارب والمشارق، وأقبل الناس على الاشتغال بها، ورفضوا كتب المتقدمين[81]، وكانت مطلوبة في حياته، وبعد وفاته.

يقول الصفدي (ت 764هـ): حكى لي بعض الأفاضل أن ملكا سأله أن يصنف له شيئا في الأصول ليقرأه، فاشترط عليه أن يحضر درسه ويقرأ عليه، فوضع له"المحصل"، وكان السلطان يأتي إليه، ويأخذ مداس الإمام، ويحمله في كمه، ويسمع الدرس في الكتاب[82].

هذا، ولقد طعن بعض المؤرخين في كتبه، ومنهم الذهبي (ت 748هـ) في كتابه "ميزان الاعتدال" حين قال:"وله كتاب"السر المكتوم" في مخاطبة النجوم، سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى"[83].

هذا الكلام في الميزان ليس موزونا، وصاحبه ليس وازنا، لأنه ذكر كتابا واحدا، بعد أن وصف الرازي بصاحب التصانيف،ولهذا ردّ عليه تلميذه السبكي(ت 771هـ) فقال: "وبتقدير صحة نسبة الكتاب إلى الرازي، فهو ليس بسحر، فليتأمله من يحسن السحر، ومن بغض شيخنا له، أنه ذكره في حرف الفاء أي بالفخر[84].

هذا، وأما الشهرزوري (ت687هـ) فكلامه في الرازي ليس كله مفيدا، لا علما ولا دينا، لأنه يتعجب من اشتغاله طول عمره بالتصنيف، فقال: "وكان أكثر عمره مشغولا بكتبه للتصانيف في كل فن، حتى أنه كان يصنف في علوم لا يعرف حقائقها، ويشهد بصحة هذه القضية تصنيفه للسر المكتوم في السحر والطلسمات"[85].

وذكر له أيضا بعض المصنفات التي اعتبرها غريبة، فقال: "وله من غرائب الكتب تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي، وشرح نج البلاغة غير تام والملل والنحل، ومنتخب تنكلوشا"[86]، ثم نفى عنه الحكمة بما صنف فقال: "وأعجب أحوال هذا الرجل أنه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم أنه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا إلى غايات المراتب ونايات المطالب، ولم يبلغ مرتبة أقلهم"[87].

وهذا الطعون لا تستند إلى دليل عقلي أو نقلي، وإنما هي مجرد أحكام ذاتية متناقضة، وتشكيكات لصرف الناس عن كتبه، وما فيها من السبل والمناهج التي يمكن أن تنظم لهم حياتم، وتديهم إلى فهم دينهم الحنيف.

ولهذا يدعو الشهرزوري إلى التصوف واتباع سبله، بالتشكيك في السبل والمناهج المخالفة، كقوله: "ومن ذلك النور تنحل الشبهات وتزول الشكوك وتحصل الحقائق والمعارف، وإلا فمحال أن يحصل اليقين العلمي بمجرد المطالعة لتلك المؤلفات، وترديد النظر في تلك المصنفات من غير تجريد"[88].

وهكذا، فعلى من أراد التثبت من عدم صحة ذلك الكلام، فعليه بكتب الرازي، ليكتشف مكانة طريقة التجرد عنده، وأما أنه لا يذكر في زمرة الحكماء، فإن الشهرزوري نفسه ذكره منهم في مواضع أخرى، قد مرّت، وإذا قصد أنه لم يذكره العلماء في هذا الباب، فهذا باطل أيضا، لأنم عقدوا له ترجمة وذكروه في جميع الكتب المؤلفة في هذا الغرض، ولم يختلفوا في كونه إمام عصره، بل عبر القرون، ولا شك أن ذلك الطعن والتجريح، كان بدافع التعصب الذي لا يغني عن الحق شيئا، ولا يدفع إلى انتشار العلم وتقدمه.

والحاصل الذي به نختم الكلام في هذه المسألة هو جواب الرازي نفسه حين يقول: "وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين، وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات"[(89)]، وهذا جواب صريح متقدم على تشكيكات خصومه، الذين لم ينتبهوا إليه، أمثال الذهبي والشهرزوري.

هذا، ولقد اهتم المؤرخون والباحثون بذكر مصنفاته في قوائم، أو بذكرها فردية، ولكن هذه القوائم جاءت مضطربة نتيجة خلل تابع للشكل أو المضمون، وعلى سبيل المثال نجد فيها من ذكر الكتاب الواحد باسمين أو أكثر، كتسميتهم لكتاب أساس التقديس، بتأسيس التقديس، وكتاب الطب، بالطب الكبير والجامع الكبير، وكتاب لوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات، بشرح أسماء الله الحسنى، وتفسير أسماء الله الحسنى.

ولهذا يرجع الالتباس إلى أسباب عديدة، نذكر منها:

أولا: عوامل ترجع إلى الرازي نفسه، ومنها:

ـ عنونة الرازي لمصنفاته بعناوين طويلة وطنانة، قد تؤدي في حالة اختصارها إلى ظن وجود كتاب آخر، أو يؤدي أيضا إلى التباس بين كتابين، مثال على ذلك، كتاب المعالم في أصول الدين، وكتاب المعالم في أصول الفقه، فإن ذكر اسم المعالم فقط يؤدي إلى التباس، هل المراد هو الكتاب الأول أو الثاني؟.

وكذلك الأمر بالنسبة لكتاب الاختيارات العلائية في التأثيرات السماوية. فاعتقد البعض أنه ألّف في هذا الموضوع كتابين وهما الاختيارات العلائية، والاختيارات السماوية، وهما في الأصل كتاب واحد فقط، لأن علم الاختيارات فرع من علم النجوم، وهو البحث عن أحكام كل وقت وزمان، وما يوافقه من حصول الخير أو الشر، وكان ابتداء الأمور أو تركها بحسب وجود الشمس في بروج والقمر في منازل[(90)]. وقد ألفه بالفارسية لخوارزمشاه محمد.

ـ الغموض في إيراد بعض عناوين كتبه، مثال ذلك، المعالم في الأصولين، فإنه قد يفهم منه كتاب واحد، تناول فيه العلمين، أو وجود كتابين واحد في أصول الدين، وآخر في أصول الفقه.

ومثال آخر، كتاب المحصول في علم الأصول، وكتاب المحصول في أصول الفقه، هل هما كتابان أم كتاب واحد؟ مع العلم أنه لم يصنف في أصول الدين باسم المحصول.

ـ التصنيف الكثير، ولقد نشأ عنه اضطراب في تكرار بعض موضوعات مصنفاته، كاختصاره للكتب المطولة، ووضع رسائل في قضايا محددة، مثال ذلك، شرح الإشارات، اختصره في كتاب سماه: لباب الإشارات، واختصاره لكتاب المحصول في أصول الفقه، بمنتخب المحصول، وكتاب تذيب الدلائل، جاء اختصارا لكتاب الدلائل في عيون المسائل.

ـ إطلاقه الألقاب على كتبه، مثال ذلك، التفسير الكبير الملقب بمفاتيح الغيب، وكتاب تفسير سورة الفاتحة الملقب بمفاتيح العلوم، وإن كان داخلا في التفسير، وكتاب الطب، الملقب بالجامع الكبير.

ـ ذكره موضوع الكتاب كشطر مضاف إلى عنوانه، فهو إذا حذف حصل الالتباس، مثال ذلك، كتاب المعالم في أصول الدين، والمعالم في أصول الفقه، ومثال آخر، كتاب الطريقة في الخلاف، والطريقة في الخلاف والجدل، والطريقة في الجدل، فالكتاب واحد، مع العلم أن علم الخلاف يبحث في كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبهات بإيراد البراهين القطعية، وهو الجدل الذي بدوره يعتبر قسما من المنطق، إلا أن الأول خصّ بالمقاصد الدينية[91].

ـ إطلاقه لفظ كتاب على جزء من أجزاء مصنفاته المطولة، وهو أمر لا مفر أن يحصل الالتباس معه، مثال ذلك، كتاب الجبر والقدر، وهو الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية، وليس كتابا مستقلا، ومع ذلك فإنه ذكره في الجزء الثامن من المطالب العالية مرتين، وقال: "اعلم أن الكلام في تقريره سيأتي بالاستقصاء في كتاب منفرد"[92] مع ذلك، من المعلوم أن من لا يعرف أسلوب الرازي لا ينتبه للمقصود في الوهلة الأولى، لأن قوله: "في كتاب منفرد" يفيد المبحث الخاص بموضوع معين، ولأن قوله"سيأتي" يدل على المقبل، والمقبل بعد الجزء الثامن هو الجزء التاسع.

وقال أيضا: "إن القول بالجبر والقدر، وتمام الكلام في هذا الباب سيأتي في الكتاب التاسع إن شاء الله تعالى"[93]. وهذه العبارة واضحة لا تحتاج إلى تفسير.

ومثال آخر، وهو كتاب القدم والحدوث، وهو عبارة عن الجزء الرابع من المطالب العالية، وقد ذكره في الجزء السابع، على أنه سابق، فقال: "إنا قد بينا في كتاب"القدم والحدوث" في صفات السماوات"[94]. وهذا غني عن البيان، وقال أيضا: "وستكون لنا عودة إلى هذا البحث

في الكتاب المشتمل على الحدوث والقدم"[95]. وهو يشير إلى جزء سيأتي وهو الرابع، لأنه كان في الثالث.

ثانيا: هناك علماء بكثرة ممن ينتسب إلى الري، وكلهم يحمل اسم الرازي، ولقد نشأ عن هذا اضطراب في إلحاق كتب بعضهم بالبعض الآخر، حيث ألحقت كتب بفخر الدين خطأ، وكذلك وجود علماء بكثرة لقبوا بفخر الدين أو بابن الخطيب أو الذين يحملون اسمه نفسه، وهو محمد بن عمر، كانت هذه الأمور من أسباب الالتباس عند المؤرخين، مثال ذلك،

هناك من نسب كتاب الإشارة[96] إلى الإمام الرازي ، بينما هو لأبي الفتح سليم بن أيوب بن سليم الرازي (ت447هـ).

ثالثا: التصحيف بسبب سوء القراءة أو الكتابة الصحيحة أو أخطاء النساخ، أو غموض الخط، أو زيادة نقاط أو حذفها، أو تغيير أماكنها أو قلب حروف، مثال ذلك، الاختيارات العلائية، إذا حذفت نقطة واحدة من الياء في لفظة الاختيارات، تقلب إلى الاختبارات، ومثال آخر، وهو المسائل النجارية، فإن تغيير النقاط في حرف النون إلى باء، والجيم إلى خاء، يصبح اللفظ البخارية، ومثل كتاب السر المكتوم، فنجده عند البعض السر المكنون.

إن هذه الأسباب يمكن تجاوزها بالمنهج العلمي، وهو أفضل طريقة للتمييز بين الصواب والخطأ في مصنفات الرازي، وبما أن جملة أخطاء المؤرخين والباحثين ترجع إليها، باستثناء الخصوم، لذلك سنحاول الكشف عن أخطاء قوائم مصنفاته لديهم، وهذا بما يتوفر لدينا من معلومات، وسنتكلم على كل قائمة لمؤرخ أو باحث على حدة، باختصار وبالترتيب الزمني للوفاة، ماعدا المعاصرين.

ـ قائمة القفطي (ت 646هـ). وهي تتضمن 61 مصنفا[97] وفيها التباس، منها كتاب المعالم في الأصولين، هل هو كتاب واحد أم إثنان؟ وكتاب تفسير أسماء الله الحسنى، الذي ذكر معه كتاب لوامع البينات، أنما في الحقيقة كتاب واحد، وأما كتاب القضاء والقدر، إن كان يعني به كتاب الجبر والقدر، فهو الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية.

هذا، ولقد انفرد بذكر الرسالة الـدية، وسراج القلوب، وجواب الغيلاني، ورسالة في السؤال، وتنبيه الإشارة في الأصول، والطريقة في الجدل، ولعله الطريقة في الخلاف والجدل.

ـ قائمة ابن أبي أصيبعة (ت668هـ)، وتتضمن 68 مصنفا[98]، وفيها بعض الأخطاء، منها ذكره كتاب الرياض المونقة، ثم الملل والنحل، وهما كتاب واحد، وكتاب الاختبارات

العلائية والاختبارات السماوية، حيث وقع في تصحيف الاختبارات بدل الاختيارات وقد توهم وجود كتابين، والحق أنه كتاب واحد، هو الاختيارات العلائية في الاختبارات السماوية. هذا، ولقد انفرد بذكر: مسائل في الطب، وأما القضاء والقدر، فهو الجبر القدر، كما أشرنا سابقا. ويحتمل أن يكون كتابا مستقلا.

ـ قائمة ابن خلكان (ت681هـ). وقد ذكر فيها 29 مصنفا فقط[99]، حيث اقتصر فيها على أهم كتبه في مختلف الفنون، ولقد أهمل فيها ذكر كتاب المباحث المشرقية، ورتبها على حسب الموضوعات، وكان يبين قيمة كل علم من العلوم أو فن من الفنون، ثم يذكر المصنفات فيه، ولذلك وقع في التباس، حينما قال: وفي الطلسمات: السر المكنون، وشرح أسماء الله الحسنى. مما يوحي أن الكتاب الثاني في الطلسمات، بينما هو في التوحيد.

وهناك التباس آخر لديه في قوله: "وله مختصر في الإعجاز، ومؤاخذات جيدة على النحاة"[100]، إذ لا نعرف هل يقصد به كتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز أم إعجاز القرآن الكريم؟ ولا نعرف أيضا هل المؤاخذات على النحاة كتاب أم مجرد ملاحظة؟.

ـ قائمة الذهبي الحافظ (ت748هـ)، وضع الذهبي قائمتين، الأولى ضمنها 28 مصنفا[101]. والثانية 13 مصنفا[102]، ويبدو أنه اعتمد في الأولى على ابن خلكان، ولم يذكر فيها المعالم في أصول الفقه، وتفسير الفاتحة، وتهذيب الدلائل، ولكنه أضاف إليها تأسيس التقديس، وعيون المسائل.

وأما القائمة الثانية، فقد كرر فيها بعض ما ذكره في الأولى،ككتاب المطالب العالية، وعيون الحكمة، وشرح الوجيز للغزالي، والتفسير الكبير، ولكنه لم يشر إلى أن عيون الحكمة لابن سينا، وأن الرازي شرحه فقط.

هذا، ولقد وقع في تصحيف، مثل قوله: الاختبارات العلائية بدل الاختيارات العلائية، وظن أن كتاب الاختيارات العلائية غير الاختيارات السماوية، وهذه الأخطاء وقع فيها أيضا ابن أبي أصيبعة، لعله نقل عنه.

ـ قائمة الصفدي (ت764هـ). تضمنت هذه القائمة 68 مصنفا[103]. وقد انفرد بذكر كتاب الحكمة المشرقية، ولعله يقصد المباحث المشرقية، الذي لم يذكره، وكتاب المحرر في النحو، وشرح ديوان المتنبي، والمختص، والنهاية البهائية، وكتاب الإشارات، ولعله يقصد كتاب الإشارة لأبي الفتح الرازي (ت447هـ).

هذا، ولقد ذكر كتاب المعالم في أصول الدين والفقه معا، وهو أحد التأويلات لكتاب المعالم في الأصولين، الذي ذكره القفطي، وقد ظن أيضا أن كتاب شرح أبيات الشافعي الأربعة، هو كتاب القضاء والقدر، وذكر أيضا: الملل والنحل، والرياض المونقة، وهما كتاب واحد، وأما كتاب عيون الحكمة فلم يشر أنه شرحه، وليس له، وكذلك كتاب الاختيارات السماوية فإنه ظنه كتابا مستقلا، كالسابقين عليه، وقد وجدنا مخطوطين في باريس، واحد يحمل عنوان: الأحكام العلائية في الأعلام السماوية، والثاني بعنوان: الاختيارات العلائية، ويظهر الاختلاف في بعض ألفاظ العنوانين، وأما المضمون فهو واحد، مع اختلاف بسيط في التقديم والتأخير بين الألفاظ والعبارات، بسبب الترجمة من الفارسية، وربما الاختلاف في التسمية أيضا يرجع إلى اختيار اللفظ المناسب في نظر المترجم، ولكن في المضمون ورد لفظ الاختيارات في النسختين.

ـ قائمة اليافعي(ت768هـ). ولقد تضمنت 28 مصنفا [(104)]. وهي تشبه إلى حد كبير قائمة ابن خلكان، سواء في عدد المصنفات أو في الترتيب، بدليل أن كتاب شرح أسماء الله الحسنى جاء في الطلسمات.

هذا، ولقد جمع بين كتاب الزبدة والمعالم، وظنهما كتابا واحدا، وكذلك بين المحصول والمعالم، وحصل الأمر نفسه في قائمة ابن خلكان، ولكن الواو بين الزبدة والمعالم ليست للجمع بين اللفظين، وإنما للجمع بين كتابين، والأمر نفسه بين المحصول والمعالم.

ويدل هذا التصحيف على أن المؤرخين قد ينقلون دون تثبت، ولا معرفة لهم بالمصنفات، مثلما ذكروا عيون الحكمة ونسبوه إلى الرازي، وبالعكس، فيذكر اليافعي كتاب شرح الملخص لابن سينا، بينما ابن سينا لم يؤلف كتابا بهذا الاسم، أو باسم الملخص.

ـ قائمة السبكي (771هـ). وهي تتضمن 24 مصنفا [(105)]، وتمتاز بكونها مختصرة جدا، بالنسبة لمقدار تبجيله وتعظيمه لأعمال الرازي، وبالفعل، فهو يذكر أهم كتبه مثل: المباحث المشرقية والملخص، وكتب الطب بصفة خاصة.

ولقد وقع كغيره من المؤرخين في تصحيف، في قوله: أجوبة المسائل البخارية، بدل أجوبة المسائل النجارية، ومثل قوله: كتاب عيون الحكمة، بدل شرح عيون الحكمة، ومثل قوله: "البيان" و"البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان" بدل البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، ككتاب واحد.

ـ قائمة ابن كثير (ت 774هـ). وقبل عرض القائمة أشار إلى أن للرازي نحو مائتي مصنف، ولكنه لم يذكر إلى 7 مصنفات فقط[106]، وقد وقع كباقي المؤرخين في تصحيف، لخلطه بين اسم الكتاب وموضوعه، مثل قوله: له أصول الفقه والمحصول.

ـ قائمة ابن القاضي شهبة (ت851هـ). وتتضمن 24 مصنفا [107]، وهي كتب معلومة، ما عدا أنه ذكر كتابين مستقلين وهما: المعالم في أصول الدين، والمعالم في أصول الفقه، وهي مشكلة تحل بالمقارنة بينها وبالرجوع إلى المخطوطات المتوفرة.

ـ قائمة ابن حجر العسقلاني(ت852هـ).وتتضمن 8 مصنفات [108]. مع كتابين خارج القائمة، وهما : المختصرة في المنطق والآيات البينات، وبذلك تصبح 10 مصنفات، وقد انفرد بذكر كتاب المحاضر، والمختصرة في المنطق.

ـ قائمة السيوطي (ت911هـ). وفيها 8 مصنفات[109]، كلها في العلوم الدينية، ولم يذكر كتب الكلام والحكمة، ولعله لم يذكرها احتراما لمضمون كتابه: طبقات المفسرين.

ـ قائمة طاش كبرى زاده (ت968هـ). وفيها 21 مصنفا[110] ومن بعدها مباشرة، يضيف ثلاثة كتب، وهي: طريقة في الخلاف، ومناقب الشافعي، والسرّ المكتوم،وبا يرتفع العدد إلى 24 مصنفا. وقد ذكر مصنفات أخرى في مواضع مختلفة، وهي: درة التـ يل وغرة التأويل، والمباحث المشرقية، ونـاية الإيجاز، والملخص، وكتاب في علم الأخلاق، والاختيارات العلائية، وتأسيس التقديس، وبا ترتفع القائمة مرّة أخرى إلى 31 مصنفا.

هذا، وبما أنه نقل ترجمة الرازي عن السبكي والذهبي، فإن أخطاءه مثل أخطائهم، فوقع في التصحيف كما في قوله: أجوبة المسائل البخارية، بدل أجوبة المسائل النجارية، وفي قوله: البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، بدل البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، ولقد ذكر كتاب المعالم، زيادة على هذا دون إشارة إلى موضوعه، وانفرد بذكر كتاب التبيان في المعاني.

ـ قائمة حاجي خليفة (ت 1067 هـ). إن المصنفات التي أوردها حاجي خليفة للرازي في كتابه كشف الظنون، إذا أسقطنا العناوين الكثيرة للكتاب الواحد، فيبلغ عددها حسب إحصائها 55 مصنفا، وهي قائمة لا توجد فيها مصنفات كثيرة، مثل: كتاب الرياض المونقة، والمسائل النجارية، وتعجيز الفلاسفة، ورسالة الجوهر الفرد، والرسالة الكمالية، والطب الكبير وغيرها.

ـ قائمة ابن العماد (ت1089هـ). وتتضمن 11 مصنفا [111]. ولقد اعتمد فيها على ابن القاضي شهبة، وذلك لقوله: وقال ابن القاضي: ومن تصانيفه تفسير كبير....[112].

والملاحظ على تلك القوائم، أنها تزيد وتنقص بين مؤرخ وآخر، وإذا كان العدد في تناقص مستمر من القفطي وابن أبي أصيبعة إلى ابن العماد، فإنه ارتفع مرة أخرى عند حاجي خليفة. وأما أسباب الأخطاء عندهم فترجع إلى عدم استخدام المنهج التاريخي النقدي، ومعظمهم اعتمد على النقل على المتقدمين عليه، وعلى ما سمعوا الناس يتحدثون به.

إن الرازي نفسه نبه إلى وجود بعض الحواشي في مصنفاته، ليست من أصل الكتاب، فقال: "فإني قد رأيت في تصانيفي كثيرا من الناس كتبوا على حواشيها زوائد فاسدة، ثم أن قوما ظنوا أنها من أصل الكتاب فأدخلوها في المتن، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة فأراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة، ومثل هذا لا يبعد أيضا في كتب "الشيخ" ." [113]. ومن هنا جاء الزيف والتحريف في جملة أعماله بعد وفاته.

وأما المؤرخون والباحثون في عصرنا هذا، فإنهم حاولوا إحصاء مصنفات الرازي، وتصحيح بعض الاضطراب والالتباس فيها، إلا أن أعمالهم لا تخلو من نقائص وأخطاء، ومن بينهم:

ـ البغدادي إسماعيل (ت1339هـ)، الذي أحصى في قائمته 81 مصنفا[114]، ومن أخطائه، تكرار الكتب بعناوين مختلفة، ظنها متعددة ، مثل : دراية الإعجاز، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. والإنارات في شرح الإشارات، وشرح الإشارات، والرياض المونقة، والملل والنحل.

ومن تصحيفه قوله: الحق والبعث، بدل الخلق والبعث، وقد ذكر كتاب القضاء والقدر، إن كان هو نفسه الجبر والقدر، فهو الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية، كما أشرنا إليه من قبل ، وقد انفرد بذكر المصنفات الآتية: المحصول في علم الأصول، ومباحث الحدوث، ورسالة الجواهر، ولعلها الجوهر الفرد ، وسداسيات في الحديث، والمسك العبيق في قصة يوسف الصديق.

ـ قائمة النشار علي سامي (ت   )، وقد أوردها في تقديمه لكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، كما استخلصها من المترجمين للرازي، حيث سرد فيها 97 مصنفا [115]، وأخطاؤه كأخطاء أصحاب المصادر التي أخذ منها، مثل تكرار الكتاب الواحد بعنوانين، دون

توضيح، ومنها ذكره لكتاب تفسير أسماء الله الحسنى، في مجموعة التفسير، وذكره كتاب لوامع البيّنات، في قسم الكلام، وذكره كتاب الملخص في الفلسفة في قسم الحكمة، ثم أعاد ذكره باسم الملخص في الحكمة والمنطق.

وذكر أيضا:الكتاب الموسوم بالسر المكتوم، وقال:لم يذكره حاجي خليفة في كشف الظنون، والصواب أنه ذكره[116]، ثم ذكره في قسم العلوم والآداب باسم:السرّ المكتوم في مخاطبة النجوم ،وذكره أيضا في قسم الطلسمات باسم: السر المكنون، والحق أن هذه العناوين هي كتاب واحد.

ـ قائمة قنواتي جورج شحاته. وهي ذات 134 مصنفا[117]. وفيها أخطاء واضحة، مثل : إبطال القياس، رقم (1)، وفي إبطال القياس، رقم (84)، والتفسير، رقم (26)، وتفسير القرآن الكريم، رقم (31)، وتعجيز الفلاسفة، رقم (25)، وشرح أسماء الله، رقم(63)، ولوامع البينات رقم (100)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، رقم (12)، الذي نبه عليه أنه هو نفسه الملل والنحل، والرياض المونقة، ولكنه أعاد ذكرهما تحت رقمي (55) و(121)، وغيرها من الأخطاء على هذا النحو.

ـ قائمة الزركان محمد الصالح، وهي قائمة أورد فيها 194 مصنفا للرازي، صنفها إلى ثلاث مجموعات، الموعة الأولى سماها المثبتة من رقم 1 إلى 93، والثانية سماها المشكوك فيها، من رقم 94 إلى 165، والثالثة سماها المنحولة من رقم 166 إلى 194.

وقال أنه أحصاها من كتب المؤرخين وفهارس المكتبات العربية والعالمية [118]. وقد حاول تصحيح بعض الأخطاء الواردة في كتب المؤرخين، وقوائم الباحثين المعاصرين، إلا أنه لم يسلم هو بدوره من الوقوع في بعض الأخطاء، منها:

ـ تأكيده على أن كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ليس هو كتاب الملل والنحل أو الرياض المونقة، ثم في موضع آخر ذكر أن كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، يسمى الملل والنحل، وهذا تناقض صريح.

هذا، وقال عن الكتب المشكوك فيها: " ....التي ذكرها مؤرخ متأخر كحاجي خليفة أو بروكلمان Brockelmann، ولم يكن لها سند من الكتب القديمة أو إحالات للرازي"[119]، وليست صحة الأمور بالقدم، وحينما ذكر أيضا كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين،

قال: "لم أجد أحدا أشار إليه بذا سوى بروكلمان 668/2." [120]. وهذه العبارة تتناقض مع ما سلم به في البداية.

ـ وكذلك، اعتبر كتاب جامع العلوم، ليس هو كتاب حدائق الأنوار، وكلاهما مؤلف بالفارسية، وهو موسوعة علمية، ومهدى إلى الملك خوارزمشاه، وكانت حجته في استقلال الواحد عن الآخر، هي اختلاف عدد العلوم في كل كتاب، فالأول يحتوي على 40 علما، والثاني على 60 علما،وهذه الحجة غير مقنعة، لأن الرازي أشار إلى وجود تعليقات على حواشي مصنفاته في حياته وما أدراك بعد وفاته، ومن الناس من يدخلها في المتن دون تنبيه إلى ذلك.

هذا، وأما الكتب المشكوك فيها، فإن شكّه في كتب المتأخرين أمثال حاجي خليفة، والبغدادي إسماعيل، ليس في محله، لأن العبرة ليست في المتقدم والمتأخر بل في مقدار إصابة الحق والصواب، والزركان هنا وقع في تناقض، لأنه من جهة لا يثق في المتأخرين، ومن جهة أخرى يذكر بروكلمان Brockelmann بأنه أول من ذكر كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، بذا الاسم.

ـ ولقد أورد كتاب شرح المفصل للزمخشري ضمن قائمة الكتب المشكوك فيها، وظن أن ابن خلكان واليافعي والسبكي شكوا في صحة نسبته إلى الرازي، وإذا صح هذا الشك، فلم أورد كتابي شرح الوجيز، وشرح سقط الزند في القائمة المثبتة؟ وقد كانا معطوفين على شرح المفصل، ولا بد للحكم بالإثبات أو الشك أن يكون واحدا عليهما.

ومن أراد التأكد منه فليتأمل عبارة ابن خلكان واليافعي، وهي : "ويقال : إن له شرح المفصل في النحو للزمخشري، وشرح الوجيز في الفقه للغزالي وشرح سقط الزند للمعري"[121].

وأما السبكي فقال: "وقيل شرح مفصل الزمخشري في النحو، ووجيز الغزالي في الفقه، وسقط الزند لأبي العلاء" [122]، فحتى لفظة شرح واحدة في هذه العبارة.

** وأورد أيضا كتاب أقسام اللذات، وظن أنه كتاب ذم الدنيا، المذكور عند القدماء، فقال: ذكره ابن تيمية في كتابه موافقة صحيح المنقول، وهذا غير صحيح، لأنه أخطأ في اسم الكتاب، أي صحف لفظة الذات إلى اللذات، والصواب أقسام الذات، لأن الكتاب في العلم الإلهي، وليس في موضوع اللذات كما توهم، وها هي عبارة ابن تيمية (ت728هـ): "وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب "أقسام الذات"."[123].

ثم اتم ابن تيمية أيضا بأنه اعتقد أن الكتاب هو الذي ذكره بعض المؤرخين باسم: ذم لذات الدنيا، وهذا أيضا غير صحيح، لأن الفرق بينهما واضح.

ـ قوائم أصحاب التقديم لكتب الرازي المطبوعة، اهتم الباحثون ممن قدّم لكتب الرازي المطبوعة، بتصحيح بعض الأخطاء المتعلقة با، منهم الدكتور أحمد حجازي السقا، الذي حقق كتاب المطالب العالية وقدم له ، وأشار في البداية إلى كثرة مصنفات الرازي، ولكنه تبين له أن بعضها عبارة عن أبواب أو أجزاء من كتبه المطولة، وضرب مثلا بكتاب النبوات، وأنه الجزء الثامن من كتاب المطالب العالية، وكتاب النفس، هو نفسه الجزء السابع من المطالب العالية، وكذلك كتاب القضاء والقدر، أنه الجزء التاسع من المطالب العالية(124).

ولكن الدكتور السقا نفسه، ساهم في تلك التجزئة للكتب المطولة وغيرها، فحقق كتاب الأربعين و نشره، ثم أخرج كتاب خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، وهو في الحقيقة، عبارة عن المسألة السابعة عشرة من كتاب الأربعين.

هذا،ولقد وجدنا كتبا منشورة دون ذكر من قام بإخراجه، ككتاب عجائب القرآن، عن دار الكتب العلمية ببيروت، وهو كتاب لم يذكره واحد من القدماء بذا الاسم، ولما تفحصنا مضمونه تبين لنا أنه هو كتاب أسرار التن يل وأنوار التأويل، مما يدل على الفوضى في نشر مصنفات الرازي بغرض تجاري، مما يوهم الباحثين والقراء بتعدد الكتب.

ولقد نّبه أكثر من باحث إلى مثل هذه الأخطاء، التي أشرنا إليها سابقا، مع ذلك، منهم من يلتزم بتلك التصحيحات التي ينبه إليها وهناك من لم يلتزم، وبما أن عملية تصحيح مصنفات الرازي تحتاج إلى فريق كامل،كما أشار إلى ذلك الدكتور بكري شيخ أمين: ما من باحث يستطيع القول الفصل في أسماء كتب الرازي، وعددها، إلا إذا اطلع على المخطوطات، وما طبع منها، وهي موجودة في مختلف مكتبات العالم، وهذا العمل لا يستطيعه باحث واحد، فلا بد من فريق كامل، ومدة زمنية تقدر بعشرات السنين لإنجازه (125).فإننا لا نزعم في هذا البحث أننا وصلنا إلى القول الفصل في حصر قائمة مصنفات الرازي.

مع ذلك فالقائمة التي سنقترحها حاولنا العمل بالملاحظات المذكورة سابقا، واعتمدنا فيها على انتقاء المصنفات على ما جاء في كتب القدماء، سواء كانوا مؤرخين أو غيرهم،أي الذين ذكرنا قوائمهم، والذين أشاروا إلى ما يهم من مصنفات الرازي، أو من إحالات الرازي على كتبه، من أجل تفادي الوقوع في الأخطاء مرة أخرى.

ونظرا إلى تداخل موضوعات العلوم والفنون في مصنفاته، كالتداخل بين الكلام والفلسفة، فإن تصنيفها بحسب الموضوع يكون صعبا جدا، لذلك فضلنا الترقيم والتسلسل العام لسائر المصنفات، وهي مرتبة أبجديا، وأما المصادر والمراجع التي ذكرتا، فإن كان المصّنف مشهورا ومتفقا عليه، فيشار إليه، بأنه ذكره معظم المؤرخين، وإن كان غير ذلك، فنضطر إلى بيان من ذكره، والإشارة إلى ما طبع منها والقائمة المقترحة هي:

1 ـ الآيات البينات في **المنطق:** أشار إليه الرازي في كتاب لباب الإشارات، فقال: "أن الكلام في المختلطات مذكور في كتاب الآيات البينات" ص 69. وذكره معظم المؤرخين.

2 ـ إبطال القياس: ذكره القفطي ص 293. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4، والبغدادي إسماعيل 107/2.

3 ـ أجوبة المسائل النجارية: أشار إليه الرازي بذا الاسم في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص91. وذكره بذا الاسم أيضا ابن خلكان 321/3. والصفدي 255/4. واليافعي 7/4، وأما من ذكره بالمسائل البخارية فعلى أساس أنه هو المناظرات التي أجراها في بلاد ما وراء النهر، وهم: الذهبي 205/61. والسبكي 87/8. وطاش كبرى زاده 104/2.

4 ـ إحكام الأحكام: ذكره القفطي ص 293، وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. والبغدادي 107/2.

5 ـ الاختيارات العلائية من الاختيارات السماوية: ألفه بالفارسية ثم عرب، أهداه للسلطان خوارزمشاه علاء الدين محمد، ذكره بذا الاسم القفطي ص 293، وذكره ابن أبي أصيبعة مقسما، فظن أن الاختيارات العلائية كتاب، والاختيارات السماوية كتاب آخر، وكذلك الذهبي 208/61 قال: فيه تنجيم، والصفدي 256/4، وطاش كبرى زاده، وأما من ذكره بالأحكام العلائية في الأعلام السماوية فهو حاجي خليفة 91/1، والبغدادي 107/2.

وقد عثرنا على الكتابين مخطوطين في باريس، أحدهما عنوانه الأحكام العلائية والآخر الاختيارات العلائية، وهما في الحقيقة كتاب واحد، وإنما الاختلاف البسيط يرجع إلى الترجمة.

6 ـ الأخلاق: ذكره القفطي ص 293، وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. وطاش كبرى زاده 384/1 فقال: كتاب في علم الأخلاق، وحاجي خليفة 37/1 فقال: أخلاق

فخر الدين، والبغدادي 107/2 فقال: أخلاق فخر الدين، والقلقشندي في صبح الأعشى، ج1 ص479.

7ـ **الأربعين** في **أصول الدين:** أحال إليه الرازي في كتاب المطالب العالية فقال: "وفي كتاب الأربعين في أصول الدين" 79/8. وفي شرح عيون الحكمة، قال: "ولا سيما في كتاب الأربعين في أصول الدين" 112/3. وهذا الكتاب أهداه إلى ولده محمد الذي توفي سنة 601هـ.

وقد ذكره معظم المؤرخين، وقال حاجي خليفة: لخصه القاضي سراج الدين الأرموي (ت682هـ) وسماه اللباب، وشرحه واصل الحموي (ت797هـ). وطبع بحيدر أباد الدكن سنة 1353هـ وبالقاهرة سنة 1986م.

8ـ إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار: أشار إليه الرازي في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص92. وذكره معظم المؤرخين.

9 ـ أسرار التنـزيل وأنوار التأويل: أحال إليه الرازي مرتين في كتاب الأربعين، فقال: "...ومشروح في كتابنا المسمى أسرار التنـزيل وأنوار التأويل" 131/1. وفي موضع آخر 146/1.

وقد ذكره القفطي ص 293. والصفدي 155/4، وقال : أخبار بدل أنوار، وحاجي خليفة 83/1 فقال: لم يتمه بقي في أواخر القسم الأول، وهو مطبوع ببيروت والقاهرة سنة 1992، وهناك طبعة أخرى لدار الكتب العلمية ببيروت سنة 1984 باسم عجائب القرآن.

10 _ الإشارات: أو الإشارة أو تنبيه الإشارة، أحال إليه الرازي في كتاب شرح عيون الحكمة، فقال: "وهذا هو الوجه الذي ذكرناه في كتاب الإشارات" 105/2، وقد فهمه البعض بأنه كتاب الإشارات لابن سينا، بينما هو مستقل عن كتاب شرح الإشارات.

وذكره القفطي ص 292 باسم تنبيه الإشارة في الأصول، والصفدي 255/4 باسم الإشارات.

11 _ الأشربة: ذكره ابن أبي أصيبعة ص470. والبغدادي 107/2.

12 _ أقسام الذات: وقد ظن الباحثون المعاصرون، أنه كتاب في ذم الدنيا، ويرجع الخطأ إلى تصحيف لفظة الذات إلى اللذات [126]. والخطأ الثاني هو أنهم أساءوا فهم سياق عبارة وردت عند ابن تيمية عن هذا الكتاب، وهي: "وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضع من

كتبه، مثل كتاب:"أقسام الذات" لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم وأنه ثلاث مقامات: العلم بالذات، والصفات والأفعال"[(127)].

والمراد بأشرف العلوم العلم الإلهي، وإذا كانت العبارة قد بينت أقسامه، فلا معنى لتأويله إلى أقسام اللذات، لأن اللذات ليست للعلم وليس لها علم.

13_ بحر الأنساب: ذكره حاجي خليفة 224/1 وقال: كتاب كبير. والبغدادي 107/2.

14 _ البرهان: أحال إليه الرازي في كتاب شرح عيون الحكمة، فقال: "في الفرق بين المشهورات وبين الأوليات، وقد ذكرناه في كتاب البرهان وأوردنا عليه الأسئلة الكثيرة" 237/1 وهو كتاب يبدو أنه في القياسات، ولم يذكره واحد من المؤرخين.

15_ البرهان في **قراءة القرآن:** ذكره حاجي خليفة 241/1، والبغدادي 107/2.

16_ البراهين البهائية: ذكره القفطي ص293 وقال: ألفه بالفارسية. وذكره ابن أبي أصيبعة ص470 وقال مثله. وذكره أيضا البغدادي 107/2. ولم يذكره الصفدي، وإنما ذكر كتاب النهاية البهائية في المباحث القياسية 255/4، ولعل هذا هو ذاك.

17 _ البيان والبرهان في **الردّ على أهل الزيغ والطغيان**: أشار إليه الرازي في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص91.

وذكره كل من ابن خلكان 381/3. والذهبي205/61. والصفدي 255/4، واليافعي 7/4، والسبكي 87/8، لكنه ظن أن البيان كتاب مستقل، وابن القاضي شهبة 398/2.

18 _ تأسيس التقديس: أحال إليه الرازي في كتاب التفسير الكبير فقال: "ومن أراد الاستقصاء في الآيات والأخبار المتشابهات فعليه بكتاب تأسيس التقديس" مج11. ج22. ص7. ألفه للسلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب، وقد كافأه بألف دينار، حسب ابن أبي أصيبعة، هذا بعيد، لأن الرازي كان في أقصى الشرق والملك كان بدمشق.

وذكره معظم المؤرخين، وذكره بعض المعاصرين بأساس التقديس، وهو مطبوع بذا الاسم، بالقاهرة سنة 1354هـ.

19 _ التبيان في **المعاني:** ذكره طاش كبرى زاده 104/2.

20 _ التحبير في **علم التعبير:** ذكره حاجي خليفة 354/1.والبغدادي 107/2، وقال: التخيير بدل التحبير.

21 _ تحصيل الحق: ذكره ابن خلكان 381/3، والذهبي 205/61، والصفدي 255/4، واليافعي 7/4، والسبكي 87/8، وطاش كبرى زاده 104/2، وحاجي خليفة 369/1، وقال: في الكلام، والبغدادي 107/2 وقال أيضا: في الكلام.

22 _ التشريح من الرأس إلى الحلق: أحال إليه الرازي في كتاب شرح عيون الحكمة، فقال: "وتشريح تلك العصبة مذكور في كتاب التشريح"226/2.

ذكره ابن أبي أصيبعة ص470. والذهبي 208/61. والصفدي 255/4، وقال: لم يتم. والبغدادي 107/2، وحاجي خليفة 409/1 وقال: ولا أنفع من تصنيف ابن سينا والإمام الرازي.

23 _ تعجيز الفلاسفة: ذكره القفطي ص293 باسم تجين تعجيز الفلاسفة، بالفارسية، وذكره ابن أبي أصيبعة ص470، وقال: ألفه بالفارسية، والصفدي 255/4 وقال: ألفه بالفارسية. والبغدادي 107/2.

24 _ تفسير سورة الإخلاص: ذكره حاجي خليفة 449/1 وقال: رتب على أربعة فصول، وذكره البغدادي 107/2.

25 _ تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي: ذكره القفطي ص293، وابن أبي أصيبعة ص470. والصفدي 255/4. والشهرزوري في نزهة الأرواح ص396.

26 _ تفسير سورة الفاتحة: أو مفاتيح العلوم. ذكره معظم المؤرخين، وقالوا: في مجلد. ماعدا حاجي خليفة فقال: في مجلدين. وأما البغدادي 108/2 فذكره باسم مفاتيح العلوم.

27 _ التفسير الكبير: المسمى بمفاتيح الغيب أو فتوح الغيب. أحال إليه الرازي في كتاب المطالب العالية في موضعين: "أنا قد بلغنا في شرح هذا الباب في"التفسير الكبير" ونحن نذكره هنا جملا وأصولا" 355/4. وقال أيضا: "والكلام المستقصى في تفسير هذه الآية مذكور في التفسير الكبير" 401/7. وأما في كتاب الأربعين فأحال إليه في موضعين وقال: "الاستقصاء التام فيه مذكور في كتاب التفسير" 176/2، وقال أيضا: "وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير" 255/2.

وقد ذكره معظم المؤرخين، واختلفوا في حجمه، وإتمامه، القفطي قال: سماه مفاتيح الغيب وهو اثنا عشر مجلدا بخطه الدقيق، ص292. وابن أبي أصيبعة قال مثل القفطي. وابن خلكان

قال: جمع فيه كل غريب وغريبة وهو كبير جدا، لكنه لم يكمله، 381/3، والصفدي قال: في أكثر من ثلاثين مجلدا، وقال أيضا: أكمل التفسير على المنبر إملاء، 255/4 واليافعي أيضا قال: لم يكمله، 7/4، وحاجي خليفة قال: لم يكمله، وقد وضع تكملة له نجم الدين القمولي (ت727هـ)، واختصره برهان الدين النسفي(ت687هـ) وسماه الواضح، 1756/2.

وقد طبع أكثر من مرة، بالمطبعة الأميرية 1289.والخيرية 1307هـ، والمصرية 1353هـ، ودار إحياء التراث العربي ببيروت.

28_ التنبيه على بعض الأسرار المودعة في **بعض سور القرآن العظيم** (رسالة): ذكرها ابن أبي أصيبعة ص470، والصفدي 256/4.

29_ تذيب الدلائل وعيون المسائل: أشار إليه الرازي في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص92. وذكره ابن خلكان 381/3. واليافعي 7/4. وحاجي خليفة 515/1. والبغدادي 107/2.

30_ جامع العلوم: ذكره حاجي خليفة 565/1 وقال: ألفه بالفارسية للسلطان علاء الدين تكش، وهو كتاب مفيد جدا، وفي مجلد متوسط، مشتمل على أربعين علما، وذكره البغدادي 107/2، قال: ألفه بالفارسية، ولعله حدائق الأنوار في حقائق الأسرار، الذي ذكره مستقلا عن الأول، لأن الأول يشتمل على أربعين علما، والثاني على ستين علما، ولكن المعروف عن الرازي يسمي الكتاب، ويلقبه، وأما الاختلاف في عدد العلوم فليس من عادة الرازي، أن يكتب شيئا ثم يعيده، وهناك احتمال إضافة علوم أخرى من القراء والشراح، ثم أدخلت في المتن.

31 _ الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل: لم يذكره المؤرخون، ولعله كتاب مباحث الجدل عند ظن بعض المعاصرين كالزركان، وقد طبع باسم الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ببيروت 1992.

32 _ الجمل في **الكلام:** ذكره حاجي خليفة 605/1، والبغدادي 107/2.

33 _ جواب الغيلاني: ذكره القفطي، ص293. فقط.

34 _ الجوهر الفرد(رسالة): أحال إليها الرازي في كتاب المطالب العالية فقال: "أنا كنا قد كتبنا رسالة مفردة في مسألة الجوهر الفرد" 32/6. وقال في كتاب شرح عيون الحكمة: "ثم لنا في مسألة الجوهر الفرد كتاب مفرد بالغنا فيه في تقرير الكلام من الطرفين" 126/2.

وأما في كتاب الأربعين فقال: "فإن لنا كتابا منفردا في هذه المسألة" 16/2 وهي إثبات الجوهر الفرد، وقال أيضا:"وأما الأجوبة المفصلة فهي مذكورة في الكتاب الذي صنفناه في هذه المسألة" 17/2.

وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة ص470. والصفدي 255/4 وأما البغدادي فذكر رسالة الجواهر 107/2 ولعلها هذه.

35 _ حدوث العالم(رسالة): ذكرها القفطي، ص293. وابن أبي أصيبعة ص470، والبغدادي 107/2، إلا أن هذا الأخير ذكر أيضا مباحث الحدوث، ولعله رسالة الحدوث أو يقصد مباحث الحدود الذي لم يذكره.

36 _ الخلق والبعث: ذكره الصفدي 255/4. والبغدادي 107/2، ولكنه قال: الحق بدل الخلق، وذكره أيضا القفطي.

37 _ الخمسين في **أصول الدين:** ذكره القفطي ص293، وقال: ألفه بالفارسية، وابن أبي أصيبعة ص470، والصفدي255/4. وابن حجر 427/4. والبغدادي 107/2. وحاجي خليفة 725/1 وقال: وهو مختصر.

38_ درة التنزيل وغرة التأويل: ذكره طاش كبرى زاده 482/2 وحاجي خليفة 739/1، فقال: في الآيات المتشابات، والبغدادي 107/2 فقال: في الآيات المتشابات.

39 _ الدلائل في **عيون المسائل:** في أصول الفقه، ذكره حاجي خليفة 760/1 وقال: في الكلام، والبغدادي 107/2، وذكره آخرون باسم عيون المسائل، وهم: الذهبي 205/61، والصفدي 255/4، والسبكي 87/8.

40 _ ذم الدنيا (رسالة): ذكرها القفطي ص 293، وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. والبغدادي 107/2.

41 _ الرسالة الصاحبية: ذكرها القفطي 293، وابن أبي أصيبعة ص470.

42 _ الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية: ذكره القفطي ص 292 وقال: ألفه بالفارسية، وابن أبي أصيبعة ص 470 وقال أيضا: ألفه بالفارسية لكمال الدين محمد بن ميكائيل، والصفدي 255/4. والبغدادي 107/2.

43ـ الرسالة المدية: ذكرها القفطي فقط، 293.

44ـ الرسالة المحمدية: ذكرها ابن أبي أصيبعة ص 470. والبغدادي 107/2.

45ـ الرعاية: ذكره ابن أبي أصيبعة ص 470، والبغدادي 107/2.

46 ـ الرمل (كتاب في ...): ذكره القفطي ص 293، وابن أبي أصيبعة ص 470، والذهبي 208/61، والبغدادي 107/2.

47 ـ الرياض المونقة: أو الملل والنحل، أحال إليه الرازي في التفسير الكبير، فقال:"ومن أراد ذلك فليطالع كتابنا الذي سميناه بالرياض المونقة إلا أننا نذكره هنا تقسيما جامعا للمذاهب" مج 9.ج18.ص77. وهذا يدل على أن الكتاب في الفرق وهو نفسه الملل والنحل.

وقد ذكره بالرياض المونقة فقط، السبكي 138/5. وأما الذين ذكروه باسم الملل والنحل فهم : الذهبي 61/ 206. وابن القاضي شهبة 398/2، والشهرزوري 396. وابن العماد 21/5.

وأما الذين ذكروا الاسمين على أساس كتابين فهم:

القفطي ص 293. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4، والبغدادي 107/2. وقد طبع باسم اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، بالقاهرة سنة 1938م.

48 ـ الزبدة: ذكره معظم المؤرخين، ومنهم من علق عليه، كالقفطي الذي قال: زبدة الأفكار وعمدة النظار، واليافعي قال: الزبدة والمعالم. وحاجي خليفة قال: زبدة المعالم في الكلام.

49 ـ زيارة القبور (رسالة): أحال إليها الرازي في كتاب المطالب العالية، فقال : "سألني بعض أكابر الملوك عن هذه المسألة وهو الملك "محمد بن سام بن الحسين الغوري". وكان رجلا حسن السيرة مرضي الطريقة، شديد الميل إلى العلماء، قوي الرغبة في مجالسة أهل الدين والعقل، فكتبت له فيه رسالة، وأنا أذكر ههنا ملخص ذلك الكلام" 275/7. ولم يذكرها المؤرخون.

50 ـ السؤال (رسالة): ذكرها القفطي فقط ، ص 232.

51 ـ السر المكتوم في **مخاطبة الشمس والقمر والنجوم:** أحال إليه الرازي في كتاب شرح عيون الحكمة، فقال: "والكلام فيه قد استقصينا في المقالة الأولى من السر المكتوم"193/2.

وقد ذكره معظم المؤرخين، ولكن ابن خلكان ذكره بالسر المكنون، وبعضهم قال: قيل أنه مختلق عليه فلم يصح أنه له، كحاجي خليفة، ولكن الرازي أحال إليه، فلا شك أنه له، ولكن لا يعني هذا أنه ينتقص من قدره بسببه، لأن غرضه مغاير لغرض السحر وطريقه.

52 ـ سراج القلوب: كتاب ذكره القفطي فقط، ص 292.

53 ـ شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا: أحال إليه الرازي في كتاب شرح عيون الحكمة، فقال: "وفي هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها في شرح الإشارات" 230/2. وقال أيضا: "ونحن قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب الإشارات" 120/2.

وقال في كتاب المباحث المشرقية: "ولنا عليه كلام في شرح الإشارات" 306/1. وقال في كتاب لباب الإشارات: "استقصينا ذكرها في شرحنا لهذا الكتاب" ص 89. وذكره أيضا في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 91. وفي مناظرات ما وراء النهر، ص 39.

وقد ذكره معظم المؤرخين، وعلق عليه حاجي خليفة وقال : بالغ في الرد على صاحبه، وأما البغدادي فظن أنه غير كتاب الإنارات في شرح الإشارات. لأنه أخذ عن ابن أبي أصيبعة الذي ذكره بذا الاسم. وقد طبع قسم الإلهيات بالقاهرة سنة 1325هـ.

54 ـ شرح ديوان المتنبي: ذكره الصفدي 255/4.

55 ـ شرح سقط الزند للمعري: ذكره معظم المؤرخين في قوائمهم. وذكره أيضا السيوطي في طبقات المفسرين ص 39.

56 ـ شرح عيون الحكمة: ذكره معظم المؤرخين في قوائمهم. وذكره الصفدي والسبكي باسم عيون الحكمة، وقد طبع بالقاهرة سنة 1986م.

57 ـ شرح الكليات للقانون في **الطب لابن سينا:** أحال إليه الرازي في كتاب المباحث المشرقية فقال: "وأما أقسام الأغذية فقد ذكرناها في شرحنا للقانون" 270/2. وقد ألفه للحكيم السرخسي الذي صار صهرا له بعد ذلك.

وقد ذكره معظم المؤرخين في قوائمهم ، وقالا القفطي وابن أبي أصيبعة: لم يتمه.

58 ـ **شرح مصادرات اقليدس**: ذكره القفطي ص 293، وابن أبي أصيبعة ص 470، والصفدي 255/4. والبغدادي 108/2.

59 ـ **شرح المفصل للزمخشري:** في النحو، ذكره معظم المؤرخين. وقال القفطي: سماه كتاب المحصل في شرح كتاب المفصل. وأما ابن أبي أصيبعة فقال: لم يتمه.

60 ـ **شرح نج البلاغة:** ذكره القفطي 293. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. والشهرزوري ص 396. كلهم قالوا: لم يتمه. والبغدادي 108/2.

61 ـ **شرح وجيز الغزالي:** في الفقه. ذكره معظم المؤرخين. وقال القفطي: لم يتمه. وأما ابن أبي أصيبعة فقال: لم يتمه أي شرح العبادات والنكاح. وأما الذهبي فقال: شرح نصفه. وكذلك ابن القاضي شهبة.

62 ـ **شفاء العي والخلاف:** ذكره القفطي ص 293. وابن أبي أصيبعة ص 470، والبغدادي 107/2.

63 ـ **الشفاعة العظمى** في **يوم القيامة:** لم يذكره المؤرخون، وقد طبعته مكتبة الكليات الأزهرية، بالقاهرة سنة 1988م.

64 ـ **الطب الكبير:** أو الجامع الكبير، أحال إليه الرازي في كتاب المباحث المشرقية فقال : " وأما سائر الأبحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب" 426/1، وفي كتاب التفسير الكبير قال: "وهو الذي أوردناه على الأطباء في كتابنا الكبير في الطب" مج 10.ج20. ص 75، وقال في كتاب شرح عيون الحكمة: "والاستقصاء في تفاريع هذا الباب مذكور في الطب الكبير، وفي كتاب الهدى" 107/2.

وقد ذكره القفطي ص 292. وابن أبي أصيبعة ص 470 وقال: لم يتم، ويعرف بكتاب الطب الكبير، والذهبي ذكره باسم الطب الكبير، والصفدي 255/4 وقال: لم يتم.

65 ـ **الطريقة العلائية** في **الخلاف:** ذكره القفطي ص 293، وابن أبي أصيبعة ص 470 وقال: أربع مجلدات. والصفدي 255/4. والبغدادي 107/2.

66 ـ **الطريقة** في **الخلاف والجدل:** أحال إليه الرازي في التفسير الكبير فقال: "بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن أراده فليطلب ذلك الكتاب" مج5، ج10،ص36.

وقد ذكره القفطي ص 292 باسم الطريقة في الجدل. وأما من ذكره باسم الطريقة في الخلاف فهم: السبكي 87/8. وابن القاضي شهبة 398/2. وابن حجر 427/4. وذكره حاجي خليفة في 1113/2 باسم الطريقة في الخلاف والجدل.

67 ـ **عصمة الأنبياء:** ذكره القفطي ص 293. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. وحاجي خليفة 1142/2 وقال: هو مختصر.والبغدادي 107/2. وقد طبع بالقاهرة سنة 1355هـ. وبسوريا سنة 1388هـ.

68 ـ **عمدة النظار وزينة الأفكار:** ذكره ابن أبي أصيبعة ص470، وعنده الأنظار في مكان النظار، والبغدادي 107/2.

69 ـ **الفراسة (رسالة):** ذكرها ابن أبي أصيبعة ص 470. وابن خلكان 382/3. والذهبي 206/61. واليافعي 8/4. وحاجي خليفة 1445/2. والبغدادي 107/2. وطبعت بباريس سنة 1939م.

70 ـ **فضائل الصحابة:** ذكره القفطي ص 293. وابن أبي أصيبعة ص 470 والبغدادي. والصفدي155/4 ذكره باسم فضائل الأصحاب.

71 ـ **القضاء والقدر:** ذكره القفطي ص 293. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. والبغدادي 107/2. هذا الكتاب إن كان هو نفسه كتاب الجبر والقدر، فهو الجزء التاسع من المطالب العالية، وإن كان ليس كذلك. فليس هو كذلك. غير أن الإشكال قائم. لعدم استبعاد تأليف هذا الكتاب مستقلا. لأن الرازي كان يؤلف أكثر من كتاب في الموضوع الواحد، كما فعل في الموضوعات الأخرى.

72 ـ **لباب الإشارات:** ذكره القفطي ص 292. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. وحاجي خليفة 74/1 وقال: لخصه سنة 597هـ. وقد طبع بالقاهرة سنة 1326هـ، ثم سنة 1986م.

73 ـ **اللطائف الغياثية:** ذكره القفطي ص 293. وابن أبي أصيبعة ص 470، والصفدي 255/4. والبغدادي 108/2.

74 ـ **لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات:** وهو المسمى أيضا بشرح الأسماء الحسنى، أشار إليه الرازي في مقدمته فقال: "وتحقيق القول في تفسير نعوته وسماته،

فصنعت هذا الكتاب وسميته [لوامع البينات في الأسماء والصفات].". وقد ألفه للملك سام بن عمد بن مسعود بن الحسين.

ولقد أحال إليه في المطالب العالية، فقال: "إنا قد دللنا في كتاب "لوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات" أن الله اسم علم" ج152/9. وقال في التفسير: "ومن أراد الاستقصاء في الأسماء والصفات فعليه بكتاب لوامع البينات في الأسماء والصفات" مج11 ج22.ص7. وقال في موضع آخر في التفسير: "واعلم أن لنا في تفسير أسماء الله كتابا كبيرا كثير الدقائق شريف الحقائق سميناه بلوامع البينات في تفسير الأسماء والصفات" مج8 ج15 ص66.

وقد ذكره معظم المؤرخين، ولكن هناك من ذكره بلوامع البينات، كابن أبي أصيبعة ص 293، وحاجي خليفة 1569/2. والبغدادي 108/2. وآخرون ذكروه بشرح الأسماء الحسنى. ما عدا القفطي، فقد ذكره بالاسمين، وطبع في المطبعة الشرقية القاهرة سنة 1323هـ. وطبعته أيضا الكليات الأزهرية سنة 1976.

75 ـ مباحث الجدل: ذكره القفطي ص 292. وابن أبي أصيبعة ص 470.

76 ـ مباحث الحدود: ذكره ابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 256/4.

77 ـ المباحث العمادية في **المطالب المعادية:** ذكره ابن خلكان 381/3. والذهبي 205/61. والصفدي 255/4. واليافعي 7/4. وابن القاضي شهبة398/2. والسبكي 87/8. وطاش كبرى زاده 104/2. وحاجي خليفة 1577/2. وقد أشار إليه الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص 92.

78 ـ المباحث المشرقية: أشار إليه الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص 91. وفي مناظرات في بلاد ما وراء النهر ص39.

وقد ذكره معظم المؤرخين. ولكن علّق بعضهم، كحاجي خليفة فقال: في العلم الإلهي والطبيعي، وقال البغدادي: في العلم الإلهي. وأما الصفدي فقد ذكر كتاب الحكمة المشرقية، لعله المباحث المشرقية الذي لم يذكره.

79 ـ مباحث الوجود: ذكره القفطي ص 292 باسم مباحث الوجود والعدم. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 256/4.

80 ـ المحاضر: ذكره ابن حجر 427/4 فقط.

81 ـ المحرر في **النحو:** ذكره الصفدي 255/4 فقط.

82 ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ذكره القفطي ص 292 . وابن أبي أصيبعة ص 470. وابن خلكان 381/3. والذهبي 205/61 والصفدي 255/4. واليافعي 7/4. والسبكي 87/8. وطاش كبرى زاده 104/2. وحاجي خليفة 1614/2 وقال: شرحه الكاتبي القزويني (ت 675هـ) وسماه المفصل. ولخصه الطوسي(ت672هـ) وسماه تلخيص المحصل. وقد طبع بالقاهرة 1323هـ وطبعته أيضا مكتبة الكليات الأزهرية. وطبعته دار التراث سنة 1991.

83ـ المحصول في **أصول الفقه:** أشار إليه الرازي بعبارات توهم أنه ليس كتابا واحدا، وهي :" وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب المحصول في علم الأصول"، الأربعين 349/1. وقال في المطالب العالية: "وهنا وجوه كثيرة، سوى ما ذكرناه في ضعف التواتر ذكرناها في كتاب "المحصول" وفي كتاب "الأربعين في أصول الدين" فمن أراد [الوقوف عليها] فليرجع إلى هذه الكتب" 78/82. وأما في التفسير فقال: "فقد تكلمنا فيه في الجملة المسمى بالمحصول في الأصول" مج 11 ج22،ص196. فالاضطراب كان سببه كلمة الأصول أو علم الأصول، التي لم يرد بعدها شيء يزيل الالتباس، فيتحدد المراد هل هو أصول الدين أو أصول الفقه؟.

وكان هذا الالتباس هو الذي جعل البغدادي يظن أن كتاب المحصول في أصول الفقه غير المحصول في علم الأصول. ولكن اسم المحصول لا يعني إلا كتاب علم أصول الفقه.

وأما باقي المؤرخين فذكروه باسم المحصول في أصول الفقه، مع زيادة أو نقصان لكلمة "علم". وقد طبع بالرياض سنة 1401هـ.

84ـ المختص: ذكره الصفدي 255/4 فقط.

85ـ مختصر الإعجاز: أو إعجاز القرآن، ذكره بالاسم الأول ابن خلكان 381/3. والذهبي 205/61. واليافعي 107/2. وذكره بالاسم الثاني السيوطي في طبقات المفسرين ص 39. وحاجي خليفة 120/1. وقال: وهو من جملة فروع علم التفسير. وأما الصفدي فقال: اختصار دلائل الإعجاز. والبغدادي 107/2. قال: دراية الإعجاز.

86_ المختصرة في **المنطق:** ذكره ابن حجر في اللسان 429/4، فقط.

87_ مسائل في **الطب:** ذكره ابن أبي أصيبعة ص470،فقط.

88_ المطالب العالية: في العلم الإلهي ولواحقه، وقد أحال إليه في كتاب شرح عيون الحكمة،قائلا:"وهنا وجوه كثيرة في الإشكالات ذكرناها في الكتاب المسمى « المطالب العالية »"100/3. وذكره معظم المؤرخين وغيرهم، وقد قال القفطي: في الحكمة، وأما ابن أبي أصيبعة فقال: آخر مؤلف لم يتم. وقد طبع ببيروت سنة 1987م.

89 _ المعالم في **أصول الدين:** أو مختصر علم الدين، ذكره القفطي ص292 باسم الأصولين، وابن أبي أصيبعة ص470 قال: آخر مصنف صغير، وحاجي خليفة 1726/2 قال: ولعله الأربعين في أصول الدين، مختصر، أوله الحمد لله، فالق الإصباح، وخالق الأرواح، ولكن هذا خطأ، لأن أول الأربعين: سبحان المتفرد في قيوميته بوجوب الأزلية والبقاء. وهذا يدل على أنهما مختلفان، وأما البغدادي 108/2 فذكره باسم معالم في الأصول.

ولكن حاجي خليفة ذكر مرة أخرى كتاب المعالم وقال: في الكلام، ولعله المعالم في أصول الدين، وأما باقي المؤرخين فذكروه باسم المعالم في أصول الدين، وقد طبعته مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ.

90 _ المعالم في **أصول الفقه:** ذكره ابن خلكان 381/3، واليافعي 7/4. وابن القاضي شهبة 398/2، وابن العماد 21/5. وحاجي خليفة 1726/2، وقال: شرحه أبو الحسن الأرموي (ت757هـ) ونجم الدين اللبودي (ت666هـ) وابن التلمساني (ت644هـ) . 1727/2.

91 _ الملخص في **الحكمة والمنطق:** أحال إليه الرازي في كتاب شرح عيون الحكمة، فقال: " وأما الحق الذي اخترناه فقد ذكرناه في كتاب الملخص فليرجع إليه" 242/2. وفي مواضع أخرى 98.181/1. 216/2. 167/3.وذكره أيضا في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص91. وفي مناظرات في بلاد ما وراء النهر ص39.وفي شرح الإشارات والتنبيهات في أكثر من موضع 13/1. 102. 153. 180. 225.

وقد ذكره معظم المؤرخين، وقال حاجي خليفة: شرحه أبو الحسن القزويني الكاتبي (ت675هـ) وسماه المنصص، واختصره نجم الدين ابن اللبودي (ت666هـ). وعليه حواش مفيدة للأبري، وشرحه شمس الدين ابن اللبودي (الأب) (ت621هـ) الذي هو تلميذ الرازي.

92 ـ مناظرة في **الرد على النصارى**: ذكرها الرازي في التفسير الكبير مج 11 ج21، ص 212. وقد جرت بخوارزم بينه وبين أحد النصارى في عدد من القضايا: ألوهية عيسى عليه

السلام. وصدق نبوة سيدنا محمد(ص). والتشبيه والتجسيم، وغموض التعاليم الإسلامية، وانتشار الإسلام بالسيف، واختلاف المسلمين. وقد طبعتها دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1986.

93 ـ مناظرات في **بلاد ما وراء النهر:** طبعت بحيدرأباد 1355هـ،وببيروت 1967م.

94_ مناقب الإمام الشافعي: ذكره معظم المؤرخين، وذكره الصفدي 255/4 باسم ترجيح مذهب الشافعي وأخباره، والسبكي قال: حسن. وقد طبع بالقاهرة سنة 1279هـ.

95_ منتخب تنكلوشا: إن تنكلوشا حكيم بابلي، وقال ابن النديم: هو أحد السبعة العلماء الذين ردّ إليهم الضحاك البيوت السبعة، التي بنيت على أسماء الكواكب السبعة، وله: كتاب الوجود والحدود(128)

وأما القفطي فقال: اسمه البابلي. وكتابه مشهور بين أيدي الناس موجود. والرازي وضع له منتخبا. وأحال إليه في باب الطلسمات، فقال في المطالب العالية: "ومن نظر في كتب السحر والطلسمات، رأى حكايات عجيبة في هذا الباب، وكتاب تنكلوشا كتاب مشهور موجود في أيدي الناس، وفيه من هذا الباب شيء كثير" 52/8. وقال أيضا:"حكى: تنكلوشا: أن ذواناي سيد البشر ، لما بلغ في تصفية النفس، ورياضة الذهن، لاحت له من الصور الفلكية، مالا يمكن وصفه" 160/8.

وقال أيضا: "قال تنكلوشا: إنك بعد أن عرفت كواكب هذه الأعمال وطوالعها" 191/8، وهذا دليل على تلخيصه أو شرحه لهذا الكتاب. وقد ذكره القفطي ص292. وابن أبي أصيبعة ص 470. بصيغة دنكلوشا، والصفدي 256/4 ذكره باسم منتخب درج تنكلوشا، وقيل: أنه شرحها، والشهرزوري في نزهة الأرواح ص 396.

96 ـ منتخب المحصول: ذكره الصفدي 255/4.وابن القاضي شهبة 398/2.وابن العماد 21/5.وحاجي خليفة 1616/2.الذي قال:أن الرازي أشار إليه بقوله:هذا مختصر انتخبته من كتابي المحصول،ورتبته على مقدمة وفصول.

97 _ المنطق الكبير: ذكره حاجي خليفة 1864/2، قال: وهو من الكتب المبسوطة فيه، وذكره البغدادي أيضا108/2.

98 _ النبض: ذكره القفطي ص 293، وابن أبي أصيبعة ص470. والذهبي 208/61. الصفدي 256/4، والبغدادي 107/2.

99 _ النبوات (رسالة): ذكرها ابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 256/4. والبغدادي 107/2. وهناك فرق بين هذه الرسالة والجزء الثامن من المطالب العالية في النبوات، ولقد تبين لنا الفرق بالمقارنة بين المضمونين. وطبعت ببيروت سنة 1986م.

100 ـ نفثة المصدور: أو الصدور. ذكره بالمصدور القفطي ص293. وابن أبي أصيبعة ص 470. والصفدي 255/4. وذكره بالصدور البغدادي 108/2.

101 ـ النفس (رسالة): أشار الرازي في المطالب العالية إلى كتاب فقال: " أنا بينا في كتاب النفس أن القوة الوهمية التي للإنسان قد تكون قادرة على التأثير في الأجسام" 137/8. إلا أن إطلاق اسم الكتاب على أجزاء المطالب يمكن أن يكون المراد بها هو الجزء السابع، الذي يسبق الجزء الثامن الذي فيه هذه الإحالة.

هذا، وأما المؤرخون فذكرها البعض بالرسالة أمثال القفطي ص293. وابن أبي أصيبعة ص470. والصفدي 256/4. وذكرها آخرون بكتاب النفس والروح. كحاجي خليفة 1467/2 وقال: لخصه محمد العلائي ورتبه على أقسام. والبغدادي 108/2 ذكرها بهذا الاسم أيضا.

وإذا كانت هذه الرسالة هي التي نشرها ماجد فخري في كتابه الفكر الأخلاقي العربي. فهي تختلف تماما عن الجزء السابع من المطالب العالية. وقيل: أن هذه الرسالة أو الكتاب في علم الأخلاق. وهناك طبعة لهذا الكتاب باسم كتاب النفس والروح شرح قواهما، بطهران سنة 1364هـ. وتلتها طبعة ثانية سنة 1406هـ.

102 _ نقد التنزيل: ذكره حاجي خليفة 1973/2. والبغدادي 108/2.

103 _ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ذكره ابن أبي أصيبعة ص 470 والصفدي 255/4. وطاش كبرى زاده 418/2. والبغدادي 108/2 وحاجي خليفة 1986/2 وقال: وهو في علم البيان. وطبع بالقاهرة سنة 1317هـ. وببيروت 1985م.

104 _ نهاية العقول: أحال إليه الرازي في التفسير الكبير، فقال: " لكنا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة" مج 7 ج 14 ص132. وذكره أيضا في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص91.

وقد ذكره المؤرخون، ومنهم الصفدي الذي قال: في أصول الدين، يكون في أربع مجلدات، وحاجي خليفة الذي قال: في الكلام في دراية الأصول، رتبه على عشرين أصلا.

105 _ الهدى: أحال إليه الرازي في كتاب شرح عيون الحكمة فقال: "والاستقصاء في تفاريع هذا الباب مذكور في الطب الكبير وفي كتاب الهدى" 187/2. ولم يذكره المؤرخون.

106_ الهندسة: كتاب ذكره القفطي ص293. وابن أبي أصيبعة ص 470. والذهبي 208/61.

107_ الهيئة (رسالة): أحال إليها الرازي في كتاب التفسير الكبير فقال: "وعلى أنا قد بينا في علم الهيئة أن الفلاسفة لم يتم لهم دليل في بيان أن هذه الكواكب مركوزة في الفلك الثامن، ولعلنا شرحنا هذا الكلام في تفسير سورة (تبارك الذي بيده الملك)" مج 13، ج26، ص119.

108_ الوصية: ذكرها ابن أبي أصيبعة ص466. والذهبي 212/61. والصفدي 250/4. والسبكي 90/8.

هذا ما توصلنا إلى إثباته من مصنفات الرازي إلى هذا الوقت، وقد بذلنا في ذلك جهدا معتبرا، حيث رجعنا إلى مصنفاته نفسها، لأنه كان يحيل إلى كتبه ويشير إلى أعماله، ويذّكر بها، كما رجعنا إلى بطون الكتب التاريخية القديمة، والدراسات المعاصرة من أجل ضبط قائمة تلك المصنفات، وبيان مدى مساهمته في العلوم والفنون والمعارف المختلفة.

4 ـ شعر الرازي: أورد المؤرخون قطعا من نظمه، وهي مقتطفات من قصائد طويلة، ومعظم شعره في فن الحكمة والتأمل، ماعدا بيتين وقصيدة أوردهما هو نفسه في كتاب التفسير الكبير في رثاء ابنه محمد، وأخرى في مدح علاء الدين خوارزمشاه.

يقول الصفدي (ت 764هـ) عن شعر الرازي: "له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى، وشعر بالفارسي لعله يكون فيه مجيدا" [129]. وأما الشهرزوري (ت 687هـ) فقال: "وله أشعار بالعربية ليست بتلك الجيدة"[130].

هذا، ومهما تكن قيمة شعره، فإنه كان يتذوق الشعر، ولقد حاول التعبير به عن مكنون الفكر، لأنه كان يشعر أن النثر ليس كافيا، ولأن الخواطر القوية والعواطف الجياشة يعبر عنها في الغالب الأعم بالشعر، كالتعبير عن التأملات العميقة وتجربة الحياة، ورثاء الأموات.

هكذا، فإنه لما كان ضيق الصدر بسبب وفاة ولده محمد، قال: وذكرت هذه الأبيات في مرثيته على سبيل الإيجاز:

فلو كانت الأقدار منقادة لنا
فديناك من حماك بالروح والجسم.
ولو كانت الأملاك تأخذ رشوة
خضعنا لها بالرق في الحكم والاسم.
ولكنه حكم إذا حان حينـه
سرى من مقر العرش في لجّة اليمّ.
سأبكي عليك العمر بالدم دائما
ولم أنحرف عن ذاك في الكيف والكم
سلام على قبر دفنت بتربتـه
وأتحفك الرحمـن بالكرم الجـمّ
وما صدّني عن جعل جفني مدفنا
لجسمك إلا أنه أبـدا يهـمي
وأقسم إن مسوا رفاتي ورمتي
أحسوا بنار الحزن في مكمن العظم
حياتي وموتي واحد بعد بعدكم
بل الموت أولى من مداومة الغـمّ
رضيت بما أمضى الإله بحكمه
لعلمي بأني لا يجاوزني حكـمي(131)

وقال أيضا: وأقول في مرثية ذلك الولد شعرا:

أرى معالم هذا العالم الفانـي
ممزوجة بمخافـات وأحـزان
خيراتـه مثل أحلام مفزعـة
وشرّه في البـرايا دائم دانـي(132)

هذا، ولقد نقل المؤرخون شعر الرازي عن ابن أبي أصيبعة (ت668هـ)، لأنه كان قريب العهد به، مما سمح له سماعه من الذين سمعوه عن الرازي نفسه، وبما أن جلّ المؤرخين أوردوا بعض ما ذكره فقط، فقد أحالوا إليه، كالصفدي.

وهذا مقتطف من نظمه المشهور، المتداول لدى المؤرخين والعلماء، وهو مقتبس مما دوّنه ابن أبي أصيبعة، في كتاب عيون الأنباء، وقد سمعه من بديع الدين البندهي الذي سمعه بدوره من الرازي، الذي قال:

نهاية إقدام العقول عقال
وأكثر سعي العالمين ضـلال
وأرواحنا في عقلة من جسومنا
وحاصل دنيانا أذى ووبـال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
وكم قد رأينا من رجال ودولة
فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها
رجال فزالوا والجبال جبـال(133)

وقال ابن أبي أصيبعة أيضا: أنشدني أيضا قال، أنشدني المذكور لنفسه:

فلو قنعت نفسي بميسور بلغة
لما سبقت في المكرمات رجالها
ولو كانت الدنيا مناسبة لهـا
لما استحقرت نقصانها وكمالها
ولا أرمق الدنيا بعين كرامـة
ولا أتوقى سوءها واختلالهـا
وذلك لأني عارف بفنائـها
ومستيقن ترحالها وانحـلالهـا

أروم أمورا يصغر الدهر عندها

وتستعظم الأفـلاك طـرّا وصالهـا[134].

وتدل هذه الأبيات على عزة النفس، وعلى اليقين والإيمان الصادق بالخالق، والطموح الكبير في طلب الحقيقة، وهو نظم يبطل اتام الخصوم له بحب الدنيا، لأن الدنيا لا يحبها إلا من وثق با.

ومما أنشده الرازي أيضا:

أرواحنا ليس تدري أين مذهبها

وفي التراب توارى هذه الجثث.

كون يرى وفساد جاء يتبعـه

الله أعلم ما في خلقـه عبـث.[135]

وبعد ذلك نظر إلى قوله تعالى: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ"[136].

ومعظم القصائد نقلها ابن أبي أصيبعة، والصفدي وغيرهم إلا أن الأول انفرد بذكر قصيدة في المدح فقال: أنشدني بعض الفقهاء للشيخ فخر الدين بن الخطيب في مخدومه علاء الدين علي خوارزمشاه [137] حين كسر الغوري، قال:

الدين ممدود الرواق موطّـد

والكفر محلول النطاق مبـدد

بعد علاء الدين والملك الـذي

أدنى خصائصه العُلى والسودد

شمس يشق جبينه حجب السّما

والليل قاري الدجنـة أسـود

هو في الجحافل إن أثير غبارها

أسد ولكن في المحافـل سيّـد[138].

ويبقى سبب مدح الرازي لعلاء الدين ضد الغوري مجهولا، لأن مودته لملوك الدولتين الخوارزمشاهية والغورية ظلت حسنة، على الرغم من الحروب القائمة بين الدولتين باستمرار، والتنافس على كسب طاعة أهل هراة، وهي المدينة التي استقر فيها الرازي في آخر أيامه.

ولهذا، فلنا أن نتساءل من الغوري المقصود، فهل هو غيات الدين (ت599هـ)أم شهاب الدين (ت 602هـ) أم غيات الدين محمود (ت605هـ)؟ والمرجح عندنا أنه غيات الدين محمود، لأن علاقته بغياث الدين (الأب) وأخيه شهاب الدين كانت جيدة إلى وفاتهما، وأن البطولات الكبيرة لعلاء الدين خوارزمشاه محمد بدأت منذ سنة 603هـ. والله أعلم.

وأما الصفدي فقد انفرد بذكر مطلع قصيدة نونية طويلة للرازي، تسمى (الهادية للتقليد المؤدية إلى التوحيد). وأولها:

يا طالب التوحيد والإيمـان
أبشر بكل كرامة وأمان
واعلم بأن أجل أبواب الهدى
تقرير دين الله بالبرهـان(139)

هكذا ، جعل الرازي الشعر طريقا من طرق التعبير عن مكنون الفكر، إضافة إلى كونه يعبر عن المشاعر والعواطف والخواطر، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أنه كان مولعا بالشعر، خاصة وأنه يستشهد به في مصنفاته، وعلى الخصوص في كتابه التفسير الكبير، وهذا يعني أنه لم يترك فنا إلا طرقه ولا سبيلا إلا سلكه، ولا مجالا من مجالات الفكر إلا جال فيه.

5 ـ **وصية الرازي:** لقد اشتهرت الوصية التي أوصى بها لما احتضر بين المؤرخين والعلماء، وصارت مصدرا هاما عندهم، في قضايا حياته وعلمه وإيمانه، سواء لدى المناصرين أو الخصوم، لذلك تأول عليه الخصوم أشياء كثيرة انطلاقا مما ورد فيها.

ولقد أملى هذه الوصية على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني، وذلك يوم الأحد الحادي والعشرين من المحرم سنة ست وستمائة (140). ويبدو أنه لم يذكرها كاملة إلا ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ)، وأما الذهبي (ت 748هـ) فاختزلها بما ورد في الأخير، وكذلك السبكي (ت 771هـ)، وأما الصفدي (ت764هـ) فاكتفى بذكر عبارات مقتطفة فقط.

وهذا ملخصها: استهلها بذكر اسمه، وأنه في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، وهو في وقت تلين فيه الأشياء القاسية كالقلب وغيره، وفيه يرجع كل منكر إلى مولاه، فحمد الله تعالى بجميع محامد ملائكته، التي نطق بها أنبياؤه، وهي محامد تستحقها ألوهيته، سواء التي عرفها أم لم يعرفها، وأما النقص والجهل فمن نتائج الحدوث والمكان.

ثم صلى على الملائكة والأنبياء المرسلين، وجميع عباد الله الصالحين، فقال مذكرا إخوانه في الدين: أن الناس يقولون: الإنسان إذ مات انقطع تعلقه عن الخلق[141]. وهذا مخصوص من وجهين:

الأول: ما بقي من عمل صالح فيكون سببا للدعاء، والدعاء له أثر عند الله تعالى، وذكر أنه كان محبا للعلم، وكان يكتب في كل شيء شيئا دون مراعاة لكمية أو كيفية، ولحق أو باطل، والثابت عنده، أن من نظر في الكتب المعتبرة، فسيجد هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبر م ه عن المتحيزات والأعراض، بينما هو موصوف بصفات الكمال، ثم أفصح عن تجربته مع الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما وجد منها فائدة تساوي الفائدة التي وجدها في القرآن الكريم، لسببين: الأول لأن القرآن الكريم يدعو إلى تسليم العظمة والجلالة لله تعالى وحده، والثاني أن القرآن الكريم يمنع عن التعمق في إيراد المتعارضات والمتناقضات، لعلمه بتلاشي العقول البشرية وعجزها.

لذلك، أكد على إيمانه بوجود الله تعالى ووحدته، وبراءته عن الشركاء، وهو حريص على ما اتفق عليه الأئمة المتبعين للمعنى الواحد، وأما ما لا يكون كذلك، فإنه طلب من الله تعالى الجزاء بقدر النية، لا بقدر حاصل القول، فاستغاث بالله وطلب الرحمة والستر ومحو الذنوب، ثم أكد على اتباعه لدين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، والقرآن الكريم، وعوّل عليهما، فأعاد طلب الرجاء والإغاثة بالله تعالى.

ثم ذكّر بما قاله سبحانه وتعالى: " أنا عند ظن عبدي بي "[142]، وقال أيضا: "أمن يجيب المضطر إذا دعاه"[143]. وقال أيضا:"وإذا سألك عبادي عني فإني قريب"[144]

هذا، ولما بين قصور الإنسان وضعفه، فطلب مرة أخرى الأمان والرحمة، وأن لا يعذبه قبل الموت وعند الموت وبعد الموت، وأن يخفف عنه سكرات الموت.

وأما الكتب العلمية التي صنفها واستكثر فيها من إيراد السؤالات على المتقدمين، فطلب ممن نظر فيها، إن طابت له ووجد فيها فائدة أن يدعو له، وإلا فليحذف السيئ منها، وما قصد فيها إلا تكثير البحث وشحذ الأذهان، وكان معتمدا على الله تعالى في جميع الأحوال.

الوجه الثاني: وهو المتعلق بمصالح الأطفال والعورات وأداء المظالم والجنايات، وكان اعتماده فيها أيضا على الله تعالى وعلى نائبه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وبما أن السلطان الأعظم أعلى من أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال، لأنا مهمات يتحمل مسؤوليتها

الإنسان، فلذلك أوصى برعاية أولاده لفلان [145] وأمر بتقوى الله تعالى، وأن يبالغ في تربية ولده أبي بكر [146]، كما أمره هو وجميع تلامذته أن يخفوا موته، وأن يكفن ويدفن على شرط شرع الله تعالى، وأن يقرءوا عليه ما قدروا عليه من القرآن الكريم، بعد وضعه في اللحد، ثم يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه، وهذا آخر الوصية.

ولقد كانت هذه الوصية درسا ونظرا وتوحيدا. مليئة بمحاسن العقل، وجامعة للإيمان الصادق واليقين التام بالرسالة المحمدية ، نفعنا الله بها، وبأعماله الأخرى، اللهم ارحمه وغفر له ووسع عليه من كل جانب، يا أكرم الأكرمين.

إن المتمعن في حياة الرازي وآثاره ليكتشف مساهماته الكبيرة في ميادين الفكر والعلوم، وأنه سخر حياته للعلم والتوحيد العقلي والعملي، بخلاف ما يقوله عنه الذين تعصبوا عليه، سواء من الخصوم أو الحساد، وقد بذل هؤلاء جهودا من أجل الحطّ من قيمته، سترا لفكره.

ولهذا حاولنا في هذا الباب عرض قصة حياته وأعماله من خلال فكره وما يتصل به، من أجل إظهار آرائه ومواقفه من جميع القضايا التي واجهها فكريا، أو التي كانت موضوعا متداولا في عصره، وهي قضايا يأتي عرضها وتحليلها في الأبواب المقبلة، وسنبدأ أولا بأصول فكره.

هوامش الفصل الرابع من الباب الأول

(1) راجع:_ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص462. والذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61، ص204-205.

والصفدي، الوافي، 42، ص248-249. والسبكي، طبقات الشافعية، ج8، ص87. واليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص8.

(2) الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61،ص208.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 462.

(4) ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ص254.

(5) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء،ص662-663. والبغدادي إسماعيل باشا، هدية العارفين، مج2، ص111.

(6) البغدادي إسماعيل باشا، هدية العارفين، مج2، ص469.

(7) المرجع نفسه، مج2، ص406.

(8) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(9) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص466.

(10) اليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص187، _ وابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص352.

(11) الملك داود بن عيسى بن محمد بن أيوب، الناصر، أبو المفاخر، ابن الملك المعظم عيسى بن الملك العادل، ولد سنة 603هـ بدمشق، وتوفي با سنة 656هـ، وقد أهدى الرازي كتاب تأسيس التقديس، إلى جده الملك العادل.

(12) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص648_ 649.

(13) المرجع نفسه، ص648.

(14) وصف لخط الرازي، بصفات أهل ذلك الزمان.

(15) المرجع السابق، ص649.

(16) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(17) المرجع نفسه، ص650.

(18) راجع: _ابن الأثير، الكامل، مج9، ص333. واليافعي، مرآه الجنان، ج4، ص39. وابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص76. وابن الوردي، تتمة المختصر، ج2، ص209.

(19) ابن الوردي، تتمة المختصر، ج2، ص209.

(20) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص394.

(21) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص586-587.

(22) المرجع نفسه، ص586.

(23)المرجع نفسه، ص587.

(24) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(25) المرجع نفسه، ص646.

(26) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(27) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(28) ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص185.

(29) المرجع نفسه، ج5،ص424.

(30) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء،ص647.

(31) المرجع نفسه، ص471.

(32) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(33) البغدادي إسماعيل باشا، هدية العارفين، مج1،ص524.

(34) الرازي، شرح عيون الحكمة، ج1، تح/ أحمد حجازي أحمد السقا، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1400هـ، ص40.

(35) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص462.

(36) أنظر مقدمة ديوان ابن عنين، تح/ خليل مردم بك، مطبوعات المجمع العلمي العربي، بدمشق، 1946، ص4.

(37) وعند ابن خلكان: ما خانكم يوما.

(38) ابن عنين، مقدمة ديوانه، لخليل مردم بك،ص8.

(39) ابن عنين، ديوانه، ص211.

(40) المرجع نفسه، ص95.

(41) المرجع نفسه، ص53 ـ 55."مقتطف".

(42) المرجع نفسه. ص96-97 "مقتطف".

(43) المرجع نفسه، ص98.

(44) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3 ط1، عيسى البابي الحلبي 1965،ص356-357.

(45) المرجع نفسه، ج2، ص89.

(46) المرجع نفسه، ج4، ص261.

(47) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج1، ص45.
(48) المرجع نفسه، ج1، ص40.
(49) سورة مريم، الآية 42.
(50) سورة الأنعام، الآية 76 إلى 78.
(51) سورة البقرة، الآية 258.
(52) سورة الأنبياء، الآيتان 58و 68.
(53) سورة النحل، الآية 125.
(54) الرازي، التفسير الكبير، مج13، ج13، ص34-35.
(55) المصدر نفسه، مج4، ج7، ص167.
(56) الرازي، مناظرات في بلاد ما وراء النهر. ط1، طبيعة حيدر آباد، الدكن، الهند 1355هـ. ص2.
(57) المصدر نفسه، ص33.
(58) المصدر نفسه، ص30.
(59) خليف فتح الله، تقديم لكتاب البداية والنهاية للصابوني. (د.ط)، دار المعارف بمصر، سنة 1969، ص10-11.
(60) الرازي، المناظرات، ص2.
(61) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(62) المصدر نفسه، ص9.
(63) المصدر نفسه، ص11.
(64) المصدر نفسه، ص14.
(65) القزويني، آثار البلاد، ص377-378.
(66) المصدر السابق، ص20.
(67) المصدر نفسه، ص27.
(68) المصدر نفسه، 33.
(69) المصدر نفسه، ص7-8.
(70) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج2، ص108.
(71) الرازي، التفسير الكبير، مج11، ج21، ص212.
(72) المصدر نفسه، مج4، ج8،ص83.
(73) الرازي، مناظرة في الرد على النصارى، (د.ط)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ص12-13.

(74) السبكي، طبقات الشافعية، ج8، ص82.

(75) الصعيدي عبد المتعال، المددون في الإسلام. (د.ط)، مكتبة الآداب، (د.ت)، ص12.

(76) المرجع نفسه، ص 215.

(77) المرجع نفسه، ص 226.

(78) ابن تغرى بردي، النجوم الزاهرة،ج6،ص197.

(79) السبكي، طبقات الشافعية، طبعة الحلبي 1965،ج3ص26.

(80) ابن خلكان، الوفيات، مج3، ص381.

(81) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(82) الصفدي، الوافي، ج4، ص254.

(83) الذهبي، ميزان الاعتدال. ج3، ص348.

(84) السبكي، طبقات الشافعية، ج8، ص88.

(85) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص395.

(86) المرجع نفسه، ص396.

(87) المرجع نفسه، ص393.

(88) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(89) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص92.

(90) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج1،ط3 المطبعة الإسلامية بطهران، 1947، ص34.

(91) المرجع نفسه، مج1، ص721.

(92) الرزي، المطالب العالية، ج8، تح/ أحمد حجازي السقا.ط1، دار الكتاب العربي، بيروت. 1987. ص11.

(93) المصدر نفسه، ج 8 ، ص19.

(94) المصدر نفسه، ج7، ص342.

(95) المصدر نفسه ج3، ص238.

(96) السبكي، طبقات الشافعية ، ج4، طبعة الحلبي 1965، ص 390.

(97) القفطي، تاريخ الحكماء، ص292-293.

(98) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص470.

(99) ابن خلكان وفيات الأعيان، مج3، ص381-382.

(100) المرجع نفسه، مج3، ص381.

(101) الذهبي، تاريخ الإسلام، طبقة 61،ص205-206.

(102) المرجع نفسه، طبقة 61، ص208.

(103) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج4، س 254-256.

(104) اليافعي، مرآة الجنان، ج4، ص7-8.

(105) السبكي، طبقات الشافعية، ج8،ص87.

(106) ابن كثير ، البداية والنهاية، مج13، ص 55.

(107) ابن القاضي شهبة، طبقات الشافعية، مج2، ص398.

(108) ابن حجر، لسان الميزان، ج4، ص427.

(109) السيوطي، طبقات المفسرين، ص39.

(110) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، ج2، ص103-104.

(111) ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص21.

(112) المرجع نفسه،ت الصفحة نفسها.

(113) الرازي، شرح عيون الحكمة. ج3،ص114. جاءت في النص كلمة: فأراها، المراد فرآها.

(114) البغدادي إسماعيل، هدية العارفين، مج2،ص107-108.

(115) على سامي النشار، مقدمة لاعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص26.

(116) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج2، ص989.

(117) جورج قنواتي، فخر الدين الرازي، ضمن كتاب إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، دار المعارف بمصر، 1962، ص202-225.

(118) الزركان محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (د.ط)، دار الفكر، (د.ت). ص57.

(119) المرجع نفسه، ص58.

(120) المرجع نفسه، ص111.

(121) ابن خلكان، الوفيات، مج3،ص381_ واليافعي، مرآة الجنان، ج4،ص8.

(122) السبكي، طبقات الشافعية، ج8،ص87.

(123) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج1، ط2، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة 1951. ص92.

(124) أحمد حجازي السقا، تقديم لكتاب المطالب العالية، مج1، ص14.

(125) بكري شيخ أمين، تقديم لكتاب نااية الإيجاز في دراية الإعجاز،ط1، دار العلم للملايين، بيروت 1985، ص16.

(126) الزركان، فخر الدين الرازي، ص79.
(127) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول، ج1، ص92.
(128) ابن النديم، الفهرست. طبعة مصر 1930. ص377.
(129) الصفدي، الوافي 294/4.
(130) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص396.
(131) الرازي، التفسير الكبير، مج9، ج18، ص229.
(132) المصدر نفسه. مج10 ج19. ص71.
(133) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص468.
(134) المرجع نفسه ص468_469.
(135) المرجع نفسه ص496.
(136) سورة المؤمنون، الآية 115.
(137) الصحيح هو علاء الدين محمد خوارز مشاه صاحب البطولات، أما علي شاه فهو أخوه، ليس له بطولات، لأنه انكسر في حروب وأسر مرة، وقد خرج على أخيه علاء الدين محمد، وتعاون عليه مع غياث الدين محمد، لكنه تمكن منهما وأمر بقتلهما سنة 605هـ. (أنظر ابن الأثير، الكامل، 294/9).
(138) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ، ص469.
(139) الصفدي، الوافي، ج4، ص258.
(140) ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء، ص466. والسبكي. طبقات الشافعية ،ج90/8.
(141) كأنه يريد معنى الحديث النبوي الشريف: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" صحيح مسلم، رقمه 1631.
(142) حديث قدسي، رقمه في صحيح البخاري 6951، وأما عند مسلم فقال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله يقول: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا دعاني" رقمه 2675.
(143) سورة النمل الآية 62.
(144) سورة البقرة الآية 186.
(145) لم يذكر من هو هذا الشخص ؟
(146) هذا عجيب منه إذا أوصى بذلك فعلا، لأن أولاده بلغوا سن الرشد في حياته، ثم أن ابنه محمد قد مات سنة 601هـ قبله، وبما أنه له ابنان وبنت، وهم متزوجون جميعا في حياته، الولدان تزوجا من ابنتي الطبيب السرخسي، وكذلك البنت تزوجت من الوزير علاء الملك، ولم يذكر واحد أن له ابن باسم أبي بكر. اللهم إذا قصد حفيدا له

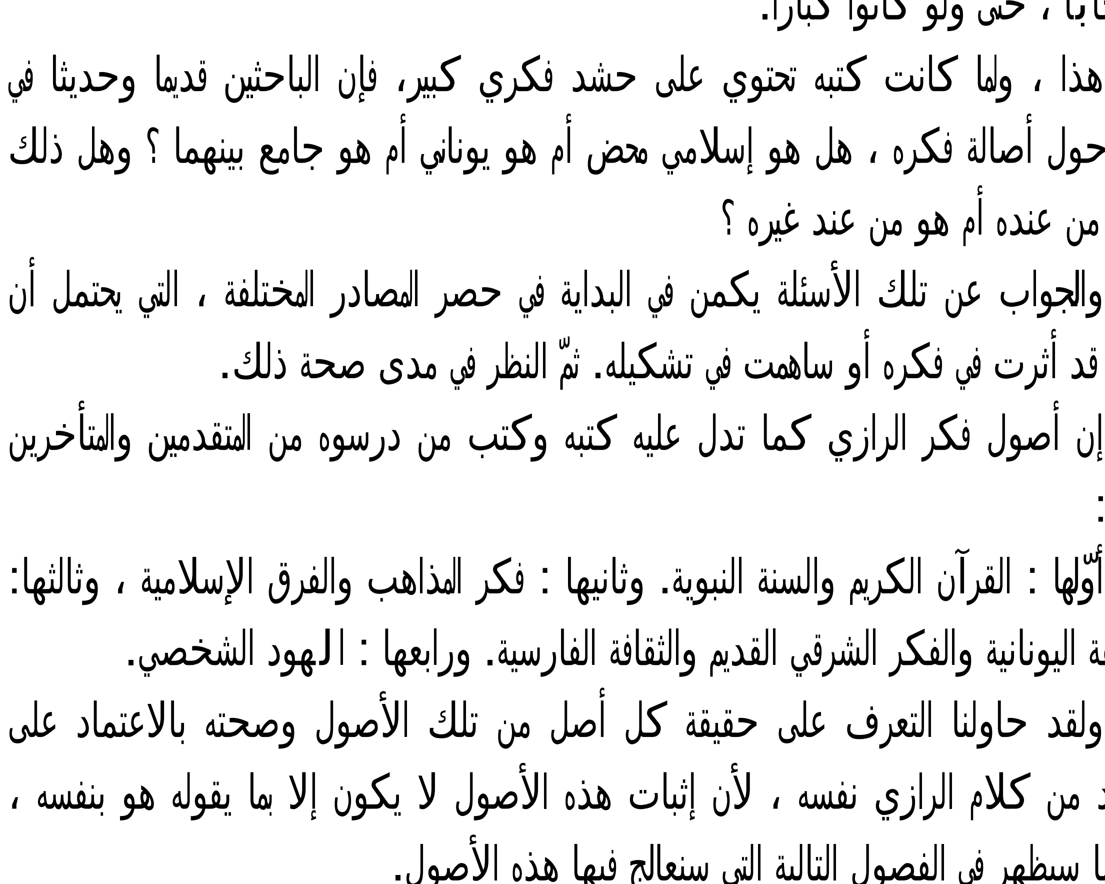
الباب الثاني

أصول فكر فخر الدين الرازي

"كان ابن الخطيب شديد الحرص جدا في سائر العلوم الشرعية والحكمية ، جيّد الفطرة ، حاد الذهن ، حسن العبارة ، كثير البراعة".

ابن أبي أصيبعة.

يتبين مما ورد في الباب السابق ، أن هناك اختلافا بين العلماء والمؤرخين حول أصالة فكر الرازي ، بسبب اطلاعه الدقيق والواسع على الثقافات السائدة في زمانه ، فضلا عن عمق معرفته بالفكر الإسلامي وفنونه ، وبسبب نسجه الجيد بين تلك الثقافات من جهة، والفكر الإسلامي من جهة أخرى، وجمعه بين الوحي والعقل ، وبسبب مصنفاته أيضا التي تحتوي على آراء أرباب الفكر في جملتها ، وعلى اجتهاداته النافذة ، وعلى نقده الصارم لكافة المذاهب وأصحابها ، حتى ولو كانوا كبارا.



هذا ، ولما كانت كتبه تحتوي على حشد فكري كبير، فإن الباحثين قديما وحديثا في حيرة حول أصالة فكره ، هل هو إسلامي محض أم هو يوناني أم هو جامع بينهما ؟ وهل ذلك الفكر من عنده أم هو من عند غيره ؟

والجواب عن تلك الأسئلة يكمن في البداية في حصر المصادر المختلفة ، التي يحتمل أن تكون قد أثرت في فكره أو ساهمت في تشكيله. ثمّ النظر في مدى صحة ذلك.

إن أصول فكر الرازي كما تدل عليه كتبه وكتب من درسوه من المتقدمين والمتأخرين أربعة :

أوّلها : القرآن الكريم والسنة النبوية. وثانيها : فكر المذاهب والفرق الإسلامية ، وثالثها: الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي القديم والثقافة الفارسية. ورابعها : الجهود الشخصي.

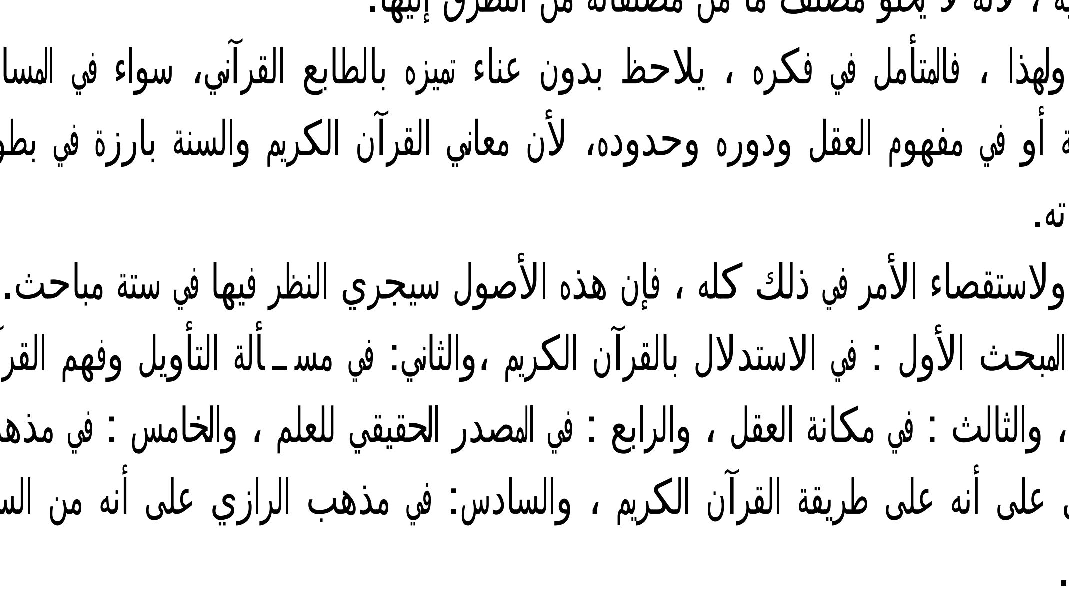
ولقد حاولنا التعرف على حقيقة كل أصل من تلك الأصول وصحته بالاعتماد على شواهد من كلام الرازي نفسه ، لأن إثبات هذه الأصول لا يكون إلا بما يقوله هو بنفسه ، وهو ما سيظهر في الفصول التالية التي سنعالج فيها هذه الأصول.

الفصل الأول

الأصول القرآنية والنبوية لفكر
فخر الدين الرازي

"انتظمت بقدره العظيم عقود الملة
الإسلامية، وابتسمت بدرّه النظيم ثُغُورُ
الثغُور المحمدية"

تاج الدين السبكي



لقد كان القرآن الكريم مصدرا رئيسيا للرازي ، وكذلك السنة النبوية الشريفة في بناء فكره ، ويعني هذا أنه كان يعتمد عليهما طوال حياته ، ويعوّل عليهما في المعرفة أو في العمل، كما هو مشاهد في كل مصنفاته، ولعل القاسم المشترك بينهما هو هذه الأصول القرآنية والنبوية ، لأنه لا يخلو مصنف ما من مصنفاته من التطرق إليها.

ولهذا ، فالمتأمل في فكره ، يلاحظ بدون عناء تميزه بالطابع القرآني، سواء في المسائل المعرفية أو في مفهوم العقل ودوره وحدوده، لأن معاني القرآن الكريم والسنة بارزة في بطون مصنفاته.

ولاستقصاء الأمر في ذلك كله ، فإن هذه الأصول سيجري النظر فيها في ستة مباحث.

المبحث الأول : في الاستدلال بالقرآن الكريم ،والثاني: في مسـألة التأويل وفهم القرآن الكريم، والثالث : في مكانة العقل ، والرابع : في المصدر الحقيقي للعلم ، والخامس : في مذهب الرازي على أنه على طريقة القرآن الكريم ، والسادس: في مذهب الرازي على أنه من السنة النبوية.

المبحث الأول : في الاستدلال بالقرآن الكريم

إن الرازي يخالف الرأي الذي يرى أن المباحث العقلية قائمة على أسس العقل وحده، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية ، وعند بعض المتفلسفة المسلمين ، أما هو فيرى أن أفضل طريقة هي التمسك بالآيات والأخبار في دراسة المباحث العقلية، والتمسك بالأدلة العقلية في دراسة المباحث الشرعية ، وهذا الموقف قد جلب له نقدا شديدا من طرف خصومه، ومن غيرهم، وقد أجابهم بأن رفض التمسك في المباحث الحكمية العقلية بالآيات والأخبار جهل صريح ،وعلّل ذلك، بأن أرسطو (384 – 322 ق.م) ملأ كتبه بأقوال هوميروس (القرن 9 ق.م) الشاعر،وهو لا يعاب على ذلك وشتان ما بين أقوال هوميروس وآيات الذكر الحكيم[1]

هذا، وأما تقديم الرازي للعقل على النص في بعض الأحيان، فإن المراد منه غير ما يفهمونه من قوله: "واعلم أنه كان يجب علينا أن نبتدئ في الاستدلال بكتاب الله تعالى ، ثم بسنة رسوله ، ثم بالدلائل العقلية ، تقديما للنص ، إلا أنا لما تأملنا ، وجدنا الاستدلال بتلك النصوص لا يظهر كل الظهور ، إلا بعد الإحاطة بتلك العقليات ، فلهذا السبب قدمنا الدلائل العقلية" [2] فالقرآن الكريم بالنسبة إليه هو الذي "لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيد"[3].

ولقد كان يذكره باسمه، كما يذكره أيضا بالكتاب الإلهي [4]، تحديا لخصومه، خاصة في مواضع إثبات الحكمة، وإثبات عدم التعارض بين الوحي والعقل، حيث كان يدعم البرهنة العقلية بالأدلة القرآنية ، وفي الآن نفسه ، قد يفسر القرآن الكريم بقواعد الحكمة العقلية. والدليل على ذلك بالأمور الآتية:

الأول: كان تفسيره لتقسيم ابن سينا (ت 428 هـ) للحكمة إلى نظرية وعملية، في قوله: "الكتاب الإلهي ناطق بحصر الكمالات الإنسانية في هاتين المرتبتين" [5].

وأما استدلاله بآيات من القرآن الكريم على هاتين المرتبتين، فإن الحكمة النظرية قد يستدل عليها بقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه السلام:"رَب هَبْ لِي حُكْماً" [6] وبقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام : "قَالَ إِني عَبْدُ اللهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً، وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَ مَا كُنت" [7].

وأما الحكمة العملية حكاية عن الخليل عليه السلام فهو يستدل عليها في قوله تعالى : "وَأَلْحِقْنِي بِالصالِحِينَ" [8] وبقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام : "وَأَوْصَنِي بِالصلاةِ وَالزكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً" [9].

الثاني: فهو يستدل دائما بالقرآن الكريم في جميع المسائل الحكمية، لأنه يرى أن جميع أنواع الدلائل سواء كانت دلائل الأنفس أو دلائل الآفاق مذكورة في القرآن العظيم [10].

هذا، ولقد اعتمد في ردّه على أقوال الفلاسفة بالبراهين العقلية، والآيات القرآنية، كاستدلاله بقوله تعالى:"وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِهِ"[11] فالله تعالى معلوم الثبوت وما سواه غير معلوم والاقتصار على المعلوم أولى [12].

واستدل على كونه تعالى قائما بذاته ، لأن واجب الوجود هو القيوم الحق ، وما سواه فهو مقوم من غيره ، وهذا هو السر الذي يراه [13] في قوله تعالى: "اللهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْحَي الْقَيومُ" [14].

واستدل أيضا على أن واجب الوجود بلغة الفلاسفة هو البرهان على الكل، وليس شيء غيره يكون برهانا عليه [15] بدليل قوله تعالى: "شَهِدَ اللهُ أَنهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ" [16] وبقوله تعالى :"قُلْ أَي شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ " [17].

لقد كان الرازي يؤكد على ربوبية الله تعالى ، بما لا يدع مجالا للشك ، كلما تطرق إلى أقوال الفلاسفة ، فهو يرى أن الأحسن ليس هو قولهم بالموجب ، بل القول بأنه تعالى هو المبدأ لوجود جميع الممكنات، وأنه هو المؤثر في جميع الموجودات الأخرى، فيلزم عنه، أنه تعالى هو المؤثر أيضا في ماهياتنا [18]. ثم استدل بقوله تعالى: " إن كلُ من في السموات والأرض إلا أتى الرحمن عبدا" [19].

الثالث: وأما دلائل الآفاق والأنفس المذكورة في القرآن الكريم فكثيرة. منها أن الله تعالى أقام الدليل على أن السماء متحركة بالإرادة ، وبالحركة المستديرة ، لأن الحركة المستقيمة لا تصح عن الفلك ، ولأن ما تصح عليه حركة ما ، ففيه مبدأ الميل إلى تلك الحركة [20] ويقول الله تعالى عن هذا الميل : "لَخَلْقُ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ الناسِ وَلَكِن أَكْثَرَ الناسِ لا يَعْلَمُونَ"[21].

وبما أن الفلك باعتباره متماسكا يمتنع عليه التفرق والتمزق ، فقد احتج الرازي على ذلك بقوله تعالى: "وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً" [22]. وهو يدل على أن هناك تعارضا بين بنيانه على الشدة والإحكام ، وبين وجوب التفرق والتمزق عليه ، فالأفلاك غير متخرقة ومتمزقة ، وهذا هو الدليل على إحكامها ، ثم يقول الله تعالى: "فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ" [23]. فالآيتان تدلان على استحالة الخرق على الفلك [24].

الرابع: أما تقديم الرازي لدلائل الآفاق على دلائل الأنفس فهو أمر اعتمد فيه على قوله تعالى: "الذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسمَاءَ بِنَاءً" [25] ويعني هذا أن الاستدلال بأحوال السموات والأرض لديه يحتل المرتبة الأولى في إثبات وجود الله تعالى[26].

ثم أوضح المقاصد من استدلال الله تعالى بأحوال الأرض والسماء بقوله: "لما استدل الله بأحوال الأرض وهي المكان الكلي، استدل بالليل والنهار وهو الزمان الكلي فإن دلالة المكان والزمان مناسبة لأن المكان لا تستغني عنه الجواهر ، والزمان لا تستغني عنه الأعراض ، لأن لكل عرض فهو في زمان" [27].

والذي يلاحظه الرازي من بعد هذا ، هو أن الله تعالى تارة يقدم دلائل الآفاق ، وتارة أخرى يقدم دلائل الأنفس[28].

فهو عندما يقابل بين الأمور العلوية والأمور السفلية ، يقدم العلويات على السفليات [29] مثل قوله تعالى: "وَالسمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ" [30] وقوله تعالى في مقابلها : "وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ" [31].

هذا، وأما استدلالات الرازي على قضايا العالمين الطبيعي والإلهي بدلائل الأنفس فكثيرة جدّا، مثل استدلاله على صفات الملائكة بقوله تعالى : "فَالْمُقَسِمَاتِ أَمْراً" [32] وقوله تعالى : "فَالْمُدَبِرَاتِ أَمْراً" [33]. وجعل عالم الملائكة متوسطا بين العالم الإلهي والعالم الجسماني ، لا توسطا بالحيز والمكان ، وإنما بالشرف والرتبة [34].

الخامس: ولقد قسم الروحانيات من بعد هذا إلى مراتب ، المرتبة الأولى منها خاصة بالملائكة المقربين ، وهي الأشرف والأعلى [35] ، لقوله تعالى : "وَمَنْ عِنْدَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ، يُسَبحُونَ اللْيلَ وَالنهَارَ لا يَفْتُرُونَ" [36].

وأما المرتبة الثانية فيشير إليها قوله تعال : "مَنْ ذَا الذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلا بِإذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السمَاوَاتِ وَالْأرْضَ وَلا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِي الْعَظِيمُ " [37] . وهي للنفوس وأعلاها النفس المدبرة للكرسي[38]

السادس: وأما الدلائل السمعية على أن النفس غير البدن فذكر ما جاءت به الآيات عن قيام الحياة بعد الموت ، سواء للسعداء أو للأشقياء ، لقد جاء في حق السعداء قوله تعالى: "وَلا تَحْسَبن الذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أمْوَاتاً بَلْ أحْيَاءٌ عِنْدَ رَبهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ ألا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ"[39]

وجاء في حق الأشقياء ، قوله تعالى: "النارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّا" [40] وقوله تعالى : "أغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً " [41]. والمراد من تعذيب الكفار وهم أحياء أن يميزوا بين العذاب و الراحة [42].

السابع: وأما الدلائل الحاصلة في الإنسان ، فهي الحياة والقدرة والشهوة والعقل ، وهي دلائل لا يقدر عليها سوى الله تعالى [43]. ويظهر للرازي أن الله تعالى من بعد هذا ، لما قدم في كتابه دلائل الأنفس على دلائل الآفاق ، قدم أيضا العرضيات التي للأنفس ، وأخّر العرضيات التي للآفاق [44]. وذلك في قوله تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السمَاوَاتِ وَالْأرْضِ"[45].

إن الرازي ليس هو الوحيد ممن استدل بالقرآن الكريم في القضايا المختلفة، ولكنه يتميز عن العلماء الكثيرين الذين يعولون عليه ، بفطنة وحذاقة في اقتفاء آثار المعاني الدقيقة ، والدلالات الحقة ، فهو ليس مثلهم ، لأن بعضهم لا يصيب الحق ، ولأن بعضهم الآخر يحتج به لمجرد الاحتجاج ، والقلة القليلة من العلماء هم الذين تقل عثراتهم عند الاستدلال به.

لقد كان الرازي يتحسس معاني الآيات ، كما تدل على ذلك إشارته إلى بعض خصومه بأن الآية التي عوّل عليها ، لا تفيد إلا مجرد اللفظ ، بينما الآية التي يعول هو عليها تفيد المعنى ، فكان قوله أولى [46] لأن المعنى هو المراد وليس اللفظ.

وهو يرى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ، خلافا لمن يعتقد عكس ذلك ، لأن ألفاظا كثيرة من الألفاظ العامة وردت في الأسباب الخاصة، وهذا يدل على أن الأسباب الخاصة هي المقصودة ، أما إفادتها للعموم فلا يكون قويا [47].

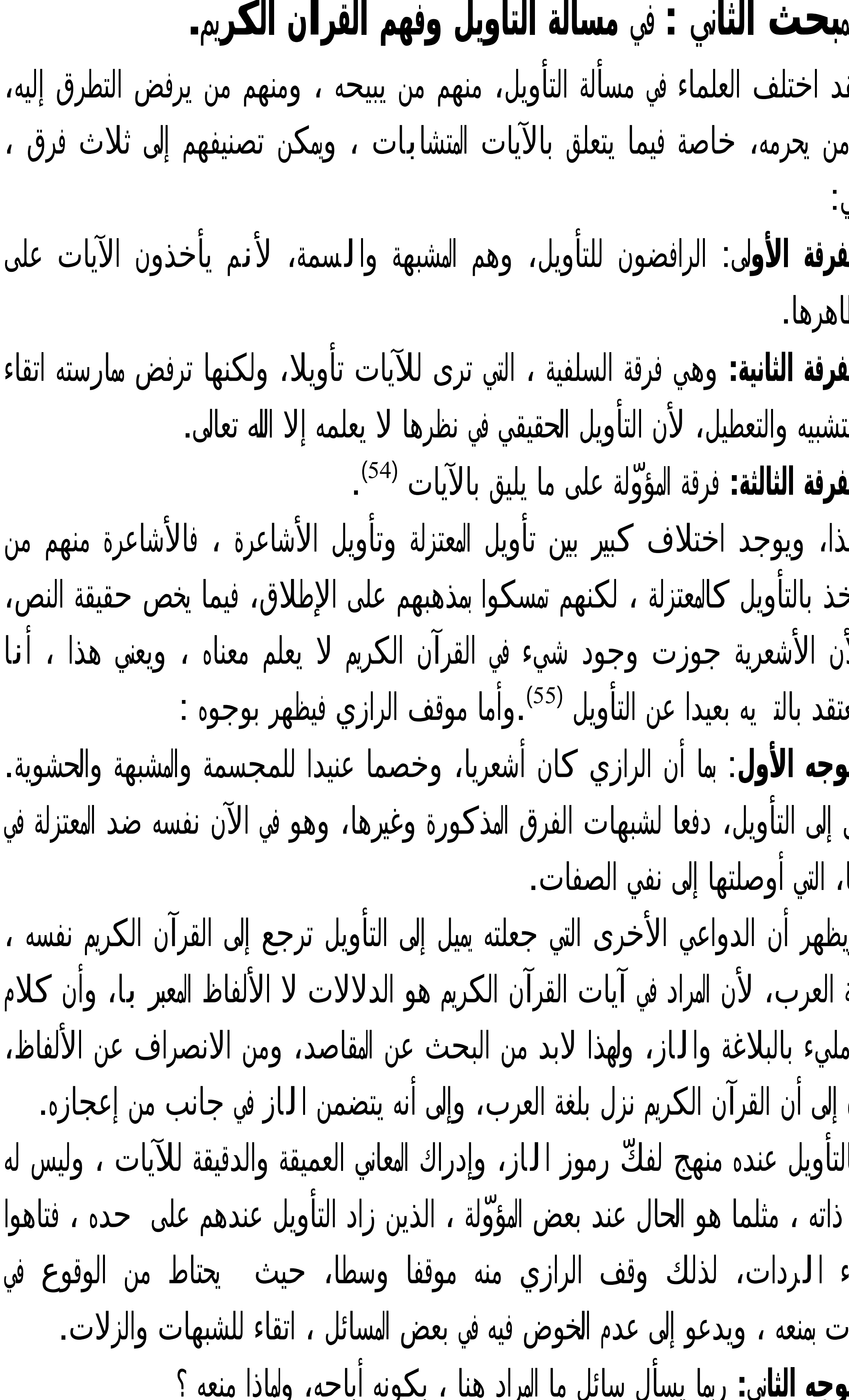
هكذا ، فالرازي يستدل على مقدماته العقلية بالقرآن الكريم ، مما يثبت أن فكره من القرآن الكريم ، ويرى أن الآيات إذا أثبتت المقدمات العقلية ، دل ذلك على أنا يقينية ، ويرى أيضا أن الإعجاز القرآني شامل لجميع الجوانب المعرفية، ومنها الجانب العقلي كقوله تعالى: "أَمَّنْ يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِين، قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلا اللهُ" [48].

وقوله تعالى: "وَهُوَ الذِي يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" [49] والمقدمات التي يريد إثباتا هاهنا ، هي جواز إعادة المعدوم، والدلالة على قدرته على جميع الممكنات، وعلمه بجميع المعلومات الكلية والجزئية[50].

هذا، لقد استدل أيضا بقوله تعالى: " ثُمَّ إِنكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ " [51]، على أن الله تعالى جعل الحياة والموت والبعث أدلة على قدرة عظيمة لا يملكها سواه سبحانه وتعالى [52].

لذلك وجبت عبادته تعالى، حيث يسجد له من في السموات والأرض، ويسبح الكل بحمده، وقد استدل الرازي بذه العبادة على إثبات الرؤية قياسا، لما عرفنا سجود جميع الممكنات لله تعالى بالخبر، من غير أن نرى ذلك، فثبت أن الرؤية كذلك، نعرفها بخبر الله تعالى[53].

وعليه، يمكننا القول ، أن الرازي كان متمسكا بالقرآن الكريم في جميع مصنفاته ، عن وعي ، وبصيرة نافذة ، وإيمان صادق كل الصدق ، بدليل أنه كان يرجع إليه في جميع شؤونه ، ولم يغفل عنه أبدا ، منذ بداية عهده في طلب العلم إلى حين وفاته ، ولا نكون مخطئين إذا قلنا أيضا ، أن القرآن الكريم كان المصدر الأول والأساسي لفكره ، وأن فكره قرآني أو من القرآن الكريم نفسه.



المبحث الثاني : في مسألة التأويل وفهم القرآن الكريم.

لقد اختلف العلماء في مسألة التأويل، منهم من يبيحه ، ومنهم من يرفض التطرق إليه، ومنهم من يحرمه، خاصة فيما يتعلق بالآيات المتشابهات ، ويمكن تصنيفهم إلى ثلاث فرق ، كما يلي:

الفرقة الأولى: الرافضون للتأويل، وهم المشبهة والمجسمة، لأنهم يأخذون الآيات على ظاهرها.

الفرقة الثانية: وهي فرقة السلفية ، التي ترى للآيات تأويلا، ولكنها ترفض ممارسته اتقاء للتشبيه والتعطيل، لأن التأويل الحقيقي في نظرها لا يعلمه إلا الله تعالى.

الفرقة الثالثة: فرقة المؤوّلة على ما يليق بالآيات [54].

هذا، ويوجد اختلاف كبير بين تأويل المعتزلة وتأويل الأشاعرة ، فالأشاعرة منهم من أخذ بالتأويل كالمعتزلة ، لكنهم تمسكوا بمذهبهم على الإطلاق، فيما يخص حقيقة النص، لأن الأشعرية جوزت وجود شيء في القرآن الكريم لا يعلم معناه ، ويعني هذا ، أنها تعتقد بالتنزيه بعيدا عن التأويل [55].وأما موقف الرازي فيظهر بوجوه :

الوجه الأول: بما أن الرازي كان أشعريا، وخصما عنيدا للمجسمة والمشبهة والحشوية. فإنه يميل إلى التأويل، دفعا لشبهات الفرق المذكورة وغيرها، وهو في الآن نفسه ضد المعتزلة في تأويلاتها، التي أوصلتها إلى نفي الصفات.

ويظهر أن الدواعي الأخرى التي جعلته يميل إلى التأويل ترجع إلى القرآن الكريم نفسه ، وإلى لغة العرب، لأن المراد في آيات القرآن الكريم هو الدلالات لا الألفاظ المعبر بها، وأن كلام العرب مليء بالبلاغة والمجاز، ولهذا لابد من البحث عن المقاصد، ومن الانصراف عن الألفاظ، والانتباه إلى أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، وإلى أنه يتضمن المجاز في جانب من إعجازه.

فالتأويل عنده منهج لفكّ رموز المجاز، وإدراك المعاني العميقة والدقيقة للآيات ، وليس له غاية في ذاته ، مثلما هو الحال عند بعض المؤوّلة ، الذين زاد التأويل عندهم على حده ، فتاهوا في بيداء الـردات، لذلك وقف الرازي منه موقفا وسطا، حيث يحتاط من الوقوع في الضلالات بمنعه ، ويدعو إلى عدم الخوض فيه في بعض المسائل ، اتقاء للشبهات والزلات.

الوجه الثاني: ربما يسأل سائل ما المراد هنا ، بكونه أباحه، ولماذا منعه ؟

أما أنه تناول التأويل وأباحه، فيرجع إلى رغبته في استقصاء معاني الآيات، خاصة المتشابهة منها، وكذلك الحروف المقطعة في أول السور ، ومعاني الآيات التي تحدثت عن الموت والحياة والبعث وعذاب القبر.

ولقد استدل على صحّة رأيه هذا ، بما روي عن ابن عباس، أنه قال: "نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لا يعرفه أحد لجهالته ، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه، ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ، ووجه لا يعلمه إلا الله" (56).

والإعجاز في نظره ، بناء على ما يقوله ابن عباس لا يرجع إلى نظم الكلام في حد ذاته، لأن العرب يأتون به، وإنما يرجع إلى أمر خارج عن ذلك، كالفصاحة والسلامة من جميع العيوب، والتحدي للإتيان بمثله، في قوله تعالى: " قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِن عَلَى أَنْ يَأْتوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتونَ بِمِثْلِهِ "(57) وقوله تعالى:" فَأْتوا بِسُورَةٍ منْ مِثْلِهِ"(58). وهذا التحدي جعل العرب وغيرهم لا يستطيعون رفعه ، لأن الإعجاز في القرآن الكريم خارج عن مجرد نظم الكلام (59).

يقول الرازي: " الدليل على كون القرآن معجزا أن العرب تحدوا إلى معارضته ، ولم يأتوا بها، ولو لا عجزهم عنها لكان محالا أن يتركوها" (60).

هذا، ولما رأى الرازي أن التشبيه كثير في القرآن الكريم ، كتشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة(61)، فأوجب التأويل لفهمه، ولدفع زيغ وضلالات المشبهة وغيرهم ، ولتبيان مسائل التأويل كاليد والوجه والعرش، ولإيضاح الآيات المتشابهات، وهذه كلها غايات من التأويل، فهو يقول: " فلما أخبر الله تعالى عن الراسخين في العلم أنهم يقولون:" آمنّا"(62) بالمحكمات والمتشابهات، وأن كلها "من عنده" الله ، حكى عنهم أنهم تضرعوا في أن لا يجعل قلبهم مائلا إلى الباطل، بعد أن جعله مائلا إلى الحق ، فهذا كلام عقلي برهاني قاطع متأكد بهذا التقرير القرآني" (63).

وهو يرد في هذا السياق على الذين يرفضون التأويل فيقول أيضا: " لما دلت الدلائل على أن الزيغ لا يجوز أن يخلقه الله تعالى، وجب حمل هذه الآية على التأويل" (64).

وفي هذا السياق نفسه يورد دلائل عقلية على فساد القول بأنه الله تعالى موجد لأفعال العباد ، فيحمل آيات كثيرة على التأويل مثل قوله تعالى:" وَأَنهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى"(65) وقوله تعالى: " هُوَ الذِي يُسَيرُكُمْ فِي الْبر وَالْبَحْرِ "(66) وقوله تعالى:" فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِن اللهَ قَتَلَهُمْ

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِن اللهَ رَمَى" [67] وقوله تعالى:" كَمَا أَخْرَجَكَ رَبكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَق"[68]

وقد أوّل الآية الأولى بوجهين:

الأول: أن المضحك والمبكي من يفعل ما عنده يحصل الضحك والبكاء.

والثاني: أن الضحك والبكاء جاءا إخبارا عن أمر في الماضي. فيقتضي ذلك مرة واحدة ، فلم قلتم أنما هو تلك المرة ؟

وأوّل الآية الثانية بالاقتدار والتمكين.

وأوّل الآية الثالثة بأن رمي العبد كان بغير علم. وجزم بحصول المقصود ، ولكن الله رمى، أي أن ذلك الشيء أوصله الله تعالى إلى المقصود.

وأوّل الآية الرابعة ، بأن الله تعالى كلّفه بالخروج [69].

هذا ، وقد كان الرازي يتحرى الدقة من أجل التمييز بين المعاني ، مثل تمييزه بين الإله والمعبود ، لأن الله تعالى موجود في الأزل، ولم يعبد في جميعه، ولأنه ذكر معبودات دونه في قوله تعالى:" إِنكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ الله"[70] وقوله تعالى:"وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا الله"[71] وهو خلاف ما اعتقده البعض [72].

هكذا، كان يرد المتشابه إلى المحكم ، لأن أصل القرآن الكريم عنده محكم ، ولأن المتشابه منه وارد فيه بسبب عجز عقولنا عن إدراك حقيقته.

الوجه الثالث: إن الإنسان الذي يقدر حقا على التأويل يكون مصدره القرآن نفسه، أي يردّ بعضه إلى البعض الآخر ، اتفاقا أو اختلافا.

ويظهر أن هذا الموقف هو الذي تمسك به الرازي أيضا في معالجته لقضية استنكار أو استحسان الخوض في الجدل ، فهو يحاول التوفيق بين القولين، بعد أن بين حجج أصحابهما.

الفريق الأول: الذين يرفضون الاستدلال والنظر بتاتا ، وذلك لقوله تعالى:" مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ "[73] ، استهجانا لأهل الجدل. ولقوله تعال: " وَلا جِدَالَ فِي الْحَج " [74] أي لو أنه سبيل مقبول لما نهى عنه ، ولقوله تعالى : " وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ " [75]. وهو نهي عن المنازعة المفضية إلى الجدل [76].

هذا، وأما الفريق الثاني الذي يستحسن الجدل ، فيرى أن الجدل يدخل في باب تقرير الدين والطاعات [77] وقد احتج أصحاب هذا الفريق بقوله تعالى: " ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " [78].

إن شواهد الفريقين على ما يقولانه هي من القرآن نفسه، ولهذا فلابد من أن التشابه حاصل في لفظ الجدل بسبب تعدد معانيه، مثلما هو حاصل في لفظه المتشابه نفسه، في قوله تعالى:" وَأُتوا بِهِ مُتَشَابِهاً"[79]، بمعنى أن طعوم الثمرات مختلفة،كما يقال: للغامض متشابه[80]

فلفظ الجدل يستعمل في مواطن كثيرة بحسب الغرض، ولذلك يحمل الجدل المذموم على الجدل المقر للباطل، وعلى طلب المال والجاه، ويحمل الجدل الممدوح أو المباح على الجدل المقر للحق والداعي إلى سبيل الله والذاب عن دينه ، حملا يوفق به بين النصوص[81].

الوجه الرابع: هذا ، إذا كانت المشبهة قد رفضت المجاز لأنه احتمالي ويدفع إلى التأويل ويعتبر المعرفة الإنسانية محدودة. فقد جاء في تعريفه للمجاز: " والمجاز مفعل: من جاز الشيء ويجوزه إذا تعداه ، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على معنى: أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا" [82].

إن هذا التعريف يبين أن المجاز ما ينتقل فيه معنى اللفظ من معنى إلى آخر، مثل اليد، فإنها تعني الجارحة في الأصل، ثم انتقلت إلى النعمة ، هذا بعد أن بيّن المعنيين من العلاقة [83].

ولذلك يرى الرازي أن الاستعارة على أربعة أقسام: استعارة المحسوس للمحسوس أو للمعقول ، أو استعارة المعقول للمعقول أو للمحسوس [84].

وقد استدل على كل قسم من تلك الأقسام الأربعة بالآيات البينات، حيث استدل على استعارة المحسوس للمحسوس، بقوله تعالى: " وَاشْتَعَلَ الرأسُ شَيْبا "[85] ،فالمستعار منه النار، والمستعار له الشيب ، والجامع هو الانبساط. وقوله تعالى:" وَتَرَكْنا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْض " [86]. فأصل الموج للماء واستعمل في الآية للدلالة على حركتهم، وقوله تعالى:"والصبح إذا تنفس" [87]. حيث استعار التنفس للظهور [88].

واستدل على استعارة المحسوس للمعقول بقوله تعالى: " بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَق عَلَى الْبَاطِل فَيَدْمَغُهُ "[89]، فالقذف والدمغ مستعاران، وقوله تعالى:" رَبَنا أَفْرِغْ عَلَيْنا صَبْرا"[90]، فأفرغ مستعار. وقوله تعالى:" وَإِذَا رَأَيتَ الذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنا " [91] ، فلفظة الخوض مستعارة

وأصلها من الخوض في الماء. وقوله تعالى:" أَفَمَنْ أسسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى "[92] فالبنيان مستعار وأصله للحيطان[93] .

هذا، وأما استعارة المعقول للمعقول ، فقد استدل عليه بقوله تعالى:" قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا "[94] حيث استعار الرقاد للموت، وهما أمران معقولان. وقوله تعالى: "وَلَما سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَب " [95] ، فالسكوت والزوال وصفان معقولان [96] .

واستدل على استعارة المعقول للمحسوس بقوله تعالى:" إِنا لَما طَغَا الْمَاءُ "[97] ، فالمستعار منه المتكبر والمستعار له الماء والجامع الاستعلاء. وقوله تعالى:" بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ " [98] فالعتو مستعار. وقوله تعالى: " وَجَعَلْنَا آيَةَ النَهَارِ مُبْصِرَةً "[99] ، فمبصرة مستعارة وهي أفصح من مضيئة[100] .

الوجه الخامس: إن الرازي كما نرى له اطلاع كبير في علم البيان ، وصاحب دقة في استنباط فوائده. ولقد استفاد كثيرا من الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ). ويظهر ذلك جليا في مقدمة كتابه " نهاية الإيجاز " ، حيث أظهر إعجابه به ، واعتبره أول من استخرج أصول علم البيان ، وكشف عن حقائقه [101] .

وبالفعل، فهو يقول عن كتابه " دلائل الإعجاز" و " أسرار البلاغة ": " التقطت منهما معاقد فوائدهما ، ومقاصد فرائدهما ، وراعيت الترتيب مع التهذيب ، والتحرير مع التقرير ، وضبطت أوابد الإجمالات في كل باب بالتقسيمات اليقينية وجمعت متفرقات الكلم في الضوابط العقلية " [102] .

وهو أيضا يستشهد بما جاء في كتاب " دلائل الإعجاز " في مصنفاته ، ويصرح به ، في مسألة تقديم الاسم على الفعل ، إذ يبين أن تقديم الاسم في قولك: زيد فعل كذا ، يفيد التوكيد والقوة ، وهو ما لا يفيده قولك: فعل زيد كذا [103] .

هذا، ومهما يكن الأمر ، فإن الرازي أخذ فعلا عن غيره في علم البيان ، ومع ذلك فالعلماء يشهدون له في هذا الفن باجتهادات وبراعة.

فهو على سبيل المثال ، يرى أنه ليس لكل معنى لفظ ، لأن المعاني المعقولة لا تتناهى ، بينما الألفاظ متناهية ، لأنها مركبة [104] .

ولما وقع الخلاف في الألفاظ ، هل هي موضوعة بإزاء الصور الذهنية أم بإزاء الماهيات الخارجية ؟ فذهب إلى أنها موضوعة بإزاء الصور الذهنية ، واحتج بأن اللفظ يتغير بحسب تغير الصور في الذهن [105] .

هذا، وأما مسألة التواتر والآحاد في النقل، فهو يذهب إلى اعتبار أكثر ألفاظ القرآن الكريم من المتواتر ، لأن اللغة تؤخذ اعتياديا [106] .

هكذا ، يكون التأويل عنده من الطرائق الموصلة إلى الحقائق الكامنة وراء الألفاظ، وهو مشروط عنده بمعرفة اللغة العربية، وبجملة العلوم والمعارف المختلفة المعينة على تفسير القرآن الكريم ، ولهذا فهو يرى أن السكوت عن التأويل أفضل إذا تعذر ذلك.

ولقد نظر في قوله تعالى: " هَلْ يَنظُرُونَ إِلا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَام " [107] . فقال: " لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال ، علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب،وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فإن عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ ، فالأولى السكوت عن التأمل ، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى " [108] ، والعبارة واضحة.

الوجه السادس: فالتأويل ليس مشروعا إلا في حدود ، لذلك كان يرد على تأويلات أهل الفرق بطريقتين :

الطريقة الأولى: طريقة التأويل نفسها، حيث كان يكشف عن عيوب تأويلات المؤوّلين، ويبين أوجه الخطأ فيها، وقصور نظرهم وغير ذلك، كتأويل القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) – هو رئيس المعتزلة في زمانه – للفظ الاعتزال ، حينما صادفه في القرآن الكريم ، وظن أن المراد منه المدح ، بمعنى اعتزال الباطل. إلا أن الرازي يعتبر هذا فاسدا ، بدليل قوله تعالى:" وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُون " [109] ، هذا من الاعتزال الذي هو كفر ، وهو ذمّ [110] .

وقد ردّ أيضا على قول المعتزلة بخلق القرآن الكريم ، وأوضح أن المراد من قوله تعالى :" كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْك "[111] هو الموصوف بالإنزال والتنزيل على سبيل المجاز، وهو هذه الحروف، ولا نزاع في حدوثها ، والله أعلم [112] .

الطريقة الثانية: هي طريقة السكوت عن التأويل والتعلق بحضرة الجلال، وبالمعاني الروحية، حتى تنكشف للإنسان صفات جلاله وكبريائه، عندئذ تقوى نفسه وتكمل قوته[113] .

وقد استدل الرازي على صحة هذه الطريقة، بالشواهد الاستقرائية، مثل الأبنية التي بنيت للدين والخيرات ، فهي تبقى زمانا طويلا ، على الرغم من ضعفها ورخاوتا ، بينما التي تبنى من أجل الدنيا كقصور الملوك والأكابر ، فإنا سريعة الزوال ، على الرغم من قوتا ، ومثل ثياب أهل الزهد والطاعة والعلم ، حيث تبقى زمانا طويلا ، وكذلك آثارهم [114] .

واستدل أيضا، بالكتب الم لة، وكتب الحكمة بأنا باقية على وجه الدهر[115] ، ويرى أن المتعلقين بحضرة الجلال هم الأنبياء والأولياء والحكماء الإلهيون، لأن طريقتهم الإعراض عن متع الحياة الدنيا، والإقبال على الآخرة[116] .ولأن نور معرفة الله تعالى يغنيهم عن الخوض في أحوال حياة الدنيا، بدليل قوله تعالى : " والباقياتُ الصالحاتُ خيرٌ عند ربك ثوابا وخيرٌ أملاً"[117].

ومما يدعم صحة هذه الطريقة أيضا، موقف الرازي من تأويل قوله تعالى:" ثُم اسْتَوَى عَلَى الْعَرْش "[118] ، ولما رأى أن العلماء على مذهبين في تفسير هذه الآية ، أحدهما أعرض عن تأويلها. والثاني خاض في تأويلها ، فقد اعتبر المذهب الأول أسلم، وإلى الحكمة أقرب[119] .

الوجه السابع: هكذا ، يكون الرازي قد أبطل التأويل ، لا بسبب قصور العقل عن إدراك الحقائق المطلقة فحسب ، ولكن بسبب آخر أيضا ، ألا وهو ما تبينه الآيات المحكمات ، وما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما يوضحه هو في قوله: " والجواب : أنه ثبت بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان يثبت المعاد الجسماني وذلك لا يقبل التأويل "[120] ، وهذا يدل على أن التأويل يصح في مواطن وبشروط ، ولا يصح في مواطن أخرى.

هذا، وأما الآيات التي تأوّلها فتتعلق بمواطن الردّ على أهل الفرق والأهواء ، وكذلك على بعض علماء أهل السنة ، فيما لا يتفق معهم. وقد كان يندفع في التأويل إلى درجة التفلسف ، حيث يتيه بالقارئ في عوالم معرفية كثيرة ، ولربما كان هذا التوسع والتشعب سببا في أن يحكم ابن تيمية (ت 728 هـ) على تفسيره بأنه فيه كل شيء إلا التفسير. وفي أن يرد السبكي (ت771 هـ) عليه بقوله : ما الأمر كذا إنما فيه مع التفسير كل شيء [121] ، وهو بالفعل تفسير فريد من نوعه.

لقد كان الرازي يدرس المسائل والأحكام والمقدمات والتأويلات بوجوه عديدة. أي يدرسها كاحتمالات ، ولما ينتهي من تفريعها وتفريغها يبدأ في إبطال تلك الاحتمالات الواحدة بعد الأخرى، ثم ينتهي أخيرا إلى ما يريد الوقوف عنده والإقرار به. كقوله: يدفع هذه

الاحتمالات الواحدة بعد الأخرى ، كقوله : يدفع هذه الاحتمالات [122] ، ثم يسرد الحجج المبطلة لها.

إنه كان يفسر القرآن الكريم بعد تقديم الأدوات المعرفية أو المعلومات الخاصة بعلم ما ، مما يعينه على الفهم ، ثم يرجع إلى شرح الآية المطلوب شرحها ، مثلما هو الشأن في بحثه عن مفهوم " كان " [123] فلقد توسع فيه كثيرا.

ولأنه كان يقول: ومن تكلم في القرآن الكريم دون تبحر في علم الأصول وعلم اللغة والنحو، فهو بعيد كل البعد عن الله تعالى، واستدل على ما يقول بالحديث النبوي الشريف:" من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"[124] .

وكان جديرا به الاستدلال بقوله تعالى:" ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذّب بآياته " [125] . فالكذب على الله تعالى يشمل جميع أنواع الكذب ، لأنه نى عن الكذب ككذب.

هذا، ولما كان الرازي متهما باستعمال المنطق في تفسيره. فلأن استعماله في الحقيقة يرجع إلى اقتضاء الضرورة أو حينما يضطر إلى الرد على قضايا منطقية قد أثارها البعض مثل ردّه على الغزالي (ت 505 هـ) فقال: تفلسف الغزالي فزعم أن هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الأشكال المنطقية ، ولأن حاصلها يكون في صيغة القياس على النحو الآتي :

أحد من البشر ما أنزل الله عليه شيئا

موسى أنزل الله عليه شيئا

يلزم أن موسى ما كان من البشر.

وهذا خلف ومحال [126] .

ولقد أجاب عن هذا بقوله: إن " ما أنزل الله على بشر من شيء " يوجب القول بكونا كاذبة ، "فثبت أن دلالة هذه الآية على المطلوب إنما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الأشكال المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف والله أعلم " [127] .

وتفسير ذلك ، أن المقدمة الأولى التي هي للكفار، تطعن في كتاب موسى ، لأنم يرفضون أن ي ل الله تعالى شيئا على البشر تكذيبا لموسى عليه السلام ، على الرغم من ادعائهم الإيمان بالله.

وأما المقدمة الثانية ، فعلى العكس من ذلك ، أي أن موسى أنزل عليه الكتاب، وهم مطالبون بالجواب ، عمن أنزله ؟ ومادام أنم سلموا به في مقدمتهم ، ألا وهو الله تعالى، فلم لا يسلمون بأنه أنزل شيئا على بشر ؟ بمعنى أن المقدمة الثانية تشككهم فيما صدقوا به ، وإذا تمسكوا بتصديقهم هذا ، فيلزمهم التصديق بما أنزل على موسى عليه السلام.

هكذا، كان موقف الرازي من التأويل ، وهو أنه من جهة متمسك بالتأويل ، ومن جهة أخرى يـ ع إلى السكوت عنه. وهو موقف يدل على الوعي بما يمكن تأويله وما لا يمكن ، كما تبّين لنا من خلال الشواهد السابقة.

حيث أنه كان يستند إلى الإيمان الكامل بما جاء في القرآن الكريم وإلى التصديق الصادق بالرسالة المحمدية. إلا أن هذا لا يتعارض عنده مع استخدام القواعد العقلية ، لأن التبرير العقلي يمكن أن يجري على قضايا الدين ، لذلك بقي أن نتعرف على مكانة العقل عنده.

المبحث الثالث : في مكانة العقل.

إن الرازي يعتبر من الذين يقدمون العقل على النقل ، ولكنه يختلف معهم في دواعي هذا التقديم ، وفي المراد من ذلك ، كما يختلف معهم في مفهوم العقل وحدوده. وقد بذل جهودا معتبرة ليبّين أن العقل السليم أو الفطري لا يتعارض مع النص المحكم، وأن النصوص المتشابهة في الظاهر إما أن تؤول ، وإما أن لا يعلم حقيقتها العقل البشري ، وأنا في الحالين يتعذر الحكم عليها بأنا متعارضة مع العقل أو غير متعارضة.

ومن الدواعي التي جعلته يرجح العقل على النقل ، لكي لا يقع القدح في النقل نفسه ، تعظيم الروحانيات ، والقول بالعلم الضروري ، وتعدد قوى النفس ، وتميز الإدراك العقلي ، والصدق العقلي كونه أصدق صدق. ويدل على ذلك وجوه:

الوجه الأول:لما كان النقل لا يعلم إلا بالعقل دون غيره من قدرات النفس ، فلأنه لولا الدلائل العقلية ما استطعنا الوقوف على حقيقة النص، وقد احتج على هذا ببرهان الخلف فقال: " إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه"[128]

هذا ، وأما الدلائل من كلام الرازي التي تثبت ضرورة تقديم العقل على النقل: فمنها تعظيم الروحانيات وإهانة الجسمانيات وهو أمر قائم في العقل ، ويعترف به جميع أهل الملل والطوائف [129].

ولما كان الوحي لا يدرك إلا بما هو من جنسه أو قريب منه ، فكان ذلك هو العقل ، بمعنى فلابد من علم سابق ومستودع له ، والدليل عليه قوله تعالى: " وَعَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَهَا ثُم عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُم صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلا مَا عَلمْتَنا إِنكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَما أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِني أَعْلَمُ غَيْبَ السمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " [130].

إن الله تعالى لما علم آدم الأسماء كلها ، طلب من الملائكة الإخبار عن تلك الأسماء ، فظهر عجزهم ، ولما طلب ذلك من آدم ، أنبأهم بأسمائهم ، فدل ذلك على أن النص لابد له من علم سابق مغروز في النفس.

ـ ومنها تقرير الرازي كون العلم ضروريا وبديهيا ، وكون العقل عبارة عن العلوم البديهية [131].

وأما أنه بديهي فيقول: " وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي ، فتصور العلم بديهي " [132].

وأما أن العلوم كلها ضرورية فـ " لأنا إما ضرورية ابتداء أو لازمة عنها لزوما ضروريا فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما ، وإذا كان كذلك كانت بأثرها ضرورية " [133].

ـ ومنها أن الرازي لما عد قوى النفس فوجدها تسعة عشر قوة ، تدعوها كلها إلى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية ، فخمسة منها هي الحواس الظاهرة ، وخمسة أخرى هي الحواس الباطنة ، واثنان الشهوة والغضب ، وسبعة هي القوى الكامنة، هي : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة. وأما العقل فهو قوة واحدة ، تدعو النفس إلى عبادة الله تعالى [134] ، وبها يتميز الإنسان عن الحيوان ، وبه الامتياز والتفاوت والتفاضل بين الناس.

ـ ومنها أن الرازي لما نظر في الإدراكات وجد أن الإدراك العقلي أتم الإدراكات وأفضلها ، لأن العقل يتغلغل في ماهية الشيء وحقيقته [135].

ـ ومنها أن ما لم يعرف صدقه بالعقل لم يفد، ولذلك كان السمعي المحض محالا [136].

ـ ومنها أن مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، وبما أن العقل هو مناط التكليف ، فيلزم أن العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وليس الخبر وحده[137].

ولهذا كله ، فإن الرازي يعتبر إنكار النظر والدلائل العقلية من الأمور الطاعنة في الوحي نفسه ، وهو يخالف بهذا أهل الفرق الكلامية في تأويلاتها لبعض الآيات ، لقد أوّلت الحشوية قوله تعالى:" اتِبعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبكُمْ وَلا تَتبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مَا تَذَكرُونَ"[138] بكون الآية تدعو إلى متابعة ما أنزل الله ، ولا يجوز متابعة غير ما أنزل الله ، كالقياس ، لذلك تنكر النظر العقلي والبراهين العقلية. وقد أجاب الرازي بأن هذا بعيد ، لأن العلم بكون القرآن الكريم حجة،و الحجة موقوفة على صحة التمسك بالدلائل العقلية ، ولأن القرآن لم يطعن في صحة الدلائل العقلية ، وإلا فيلزم التناقض [139].

الوجه الثاني: إن الدلائل على أن العقل والنقل لا يتناقضان مأخوذة من تقريراتها ، مثل تفسير الرازي لقوله تعالى:"ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط"[140]. فالآية تبين استحالة ولوج الجمل الذي هو أعظم الأجسام في ثقب الإبرة التي هي أضيق المنافذ، فكان ذلك الولوج محالا ، ولما كان دخول الجنة يتوقف على هذا الشرط ، وكان هذا شرطا محالا ، فدخول الجنة يكون محالا. وقد ثبت في العقول أن الموقوف على المحال محال [141]. وهذا التطابق بين العقل والنقل من أدل الدلائل على وجوب النظر العقلي والإقرار بالبراهين العقلية.

وإذا ثبت هذا ، فلا عجب أن يستدل الرازي بالنصوص والعقليات معا ، كقوله: " إن الدلائل العقلية إذا دلت على صحة قولنا ، ثم رأينا أن ظواهر القرآن والأخبار تؤكد تلك العقليات ، قوي اليقين وزالت الشبهات ، وبالله التوفيق " [142].

هكذا ، فإن الرازي كان يستدل بجميع الدلائل من أجل إثبات ما يجب إثباته ، وإبطال ما يجب إبطاله. وليس عنده ما يمنع إدخال الدلائل النقلية في العقليات أو إدخال الدلائل العقلية في النقليات ، لأن مسألة موافقة العقل للنقل والنقل للعقل بديهية ، لا يفصل بينهما إلا جاهل.

ويظهر ذلك أيضا في جوابه على قول المعتزلة ، بأن القرآن محدث ، حينما توصل إلى أن يثبت أن الحروف والأصوات محدثة ، ولا نزاع في ذلك ، وأن يثبت أن القرآن قديم ، باعتبار أن صفات الله تعالى قديمة ، منها كونه تعالى متكلمًا [143].

هذا، وقد احتج بسوء فهم المعتزلة للفظة " المحدث " التي جاءت في قوله تعالى: " وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرحْمَنِ مُحْدَثٍ " [144]. وقوله تعالى:"ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث"[145]. إن كلمة محدث تعني الجديد ، ولكن رأينا قبل قليل أن القرآن الكريم ليس كله محدثا ، بل المحدث هو بعض القرآن ، لذلك يصير نظم هذا الكلام كما يلي:

- القرآن ذكر
- وبعض الذكر محدث

فلا تلزم نتيجة عن هذا القياس من الشكل الرابع ، لأن الحد الأوسط غير مستغرق في المقدمتين ، ومادامت النتيجة ممتنعة ، فمن أين للمعتزلة القول بأن القرآن محدث [146].

هكذا، يكون الرازي قد يفسر القرآن الكريم بالمنطق ، وهذا يرجع إلى الجمع بين الدلائل العقلية والدلائل النقلية في فكره ومشاهد في مصنفاته ، كقوله: " وكما ثبت هذا المعنى

بذا البرهان العقلي ، وبذا الخبر الذي رويناه ، ثبت أيضا بنص القرآن ، وهو قوله تعالى:" وَاعْلَمُوا أَن اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِه " (147). " (148).

والحق أن هذا الجمع بين أنواع الدلائل قد أخذه من القرآن الكريم نفسه ، الذي وردت فيه جميع أنواع الدلائل والبراهين ، بحسب المناسبة والإفادة. لقد حاول أن لا يرفض أي نوع منها ، ويعني هذا أن الطريق الذي اختاره أفضل الطرق ، وهو طريق الإيمان الصادق والعلم النافع.

ولقد أشار إلى هذا الجمع أيضا ، لما عرّف الدليل والأمارة ، بقوله:" كل واحد منهما إما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما "(149).

فالعقل مثل النقل عند الرازي ، لأنه يتجه إلى عبادة الله تعالى ، والإعراض عن كل ما سواه (150) من جهة ، ولأن بديهة العقل لا تستبعد وجود موصوف بصفات مخصوصة (151) من جهة أخرى.

هذا ، ولما كان العقل قاطعا باستحالة صدور معلول عن علة ما توجد في نفسها (152). فإن طريقة العقل التي تقوم على نظم الكلام تكون إما بالانتقال من المخلوق إلى الخالق ، وهو البرهان الإني ، وأما بالانتقال من الخالق إلى المخلوق وهو البرهان اللمي ، فإن الرازي يفضل برهان "لم " لأنه أشرف من برهان " إن " (153).

الوجه الثالث: وأما طريق السمع المحض ، فهو الاستناد إلى ما أخبرت به الكتب السماوية ، وقالت به الأنبياء ، باعتبار أن مسائل الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، وغيرها ، لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الأخبار (154) ، ولكن الرازي لاحظ أن هذه الطريقة ليست الوحيدة في تحصيل المعرفة بالله تعالى ، مثلما ادعت الحشوية (155).بل هناك طرق أخرى.

الوجه الرابع: وأما الطريقة المركبة من الطريقتين العقلية والسمعية، فقد سبق أن أشرنا إلى الكيفية التي جمع بينهما،والغرض من هذا الجمع، وللمزيد من التوضيح سنضيف بعض الأمثلة، من أجل إثبات الاتفاق بين الطريقتين.

ـ لقد احتج المعتزلة بقوله تعالى: " مَا لِلظالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطَاعُ "(156) على نفي الشفاعة عن عصاة المسلمين. وأجابم الرازي بالآية نفسها ، على أن لفظ الظالم

يعني من يأتي بالظلم ، لذلك فهو لا يدل على عصاة المسلمين وحدهم ، ولا على الكافرين وحدهم ، بل يشمل الكافر وغيره [157].

ـ كما أن الرازي لجأ إلى المنطق لإثبات الشفاعة ، فقال: أن الآية نقيض للقول: للظالمين حميم وشفيع ، وهذا القول قضية كلية موجبة ، مع العلم أن نقيضها جزئية سالبة. وبما أن القضية السالبة تكذب عند كذب بعض الصور فقط، وليس في جميعها. فدل ذلك على أن حكم الآية ليس كليا ، وإنما وقع على البعض ، وهذا إثبات لوقوع الشفاعة على البعض [158].

ـ هذا، ولما احتجت المرجئة بأن المسلم العاصي لا يدخل النار، واستدلت بقوله تعالى: " ِإن الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ " [159]. فتمسك الرازي بذه الآية ، وبقوله تعالى:" رَبَنا ِإنكَ مَنْ تُدْخِلِ النارَ فَقَدْ أَخْزَيْته " [160]. فركب من مجموع الآيتين قياسا، على هيئة الشكل الأول:

- لا مؤمن يدخل النار - أي لا يخزى - .
- وصاحب الكبيرة مؤمن.
- فيلزم أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار [161].

فالآيات هنا تثبت المقدمتين ، ولكن نتيجتهما عقلية.

الوجه الخامس: هكذا، نستطيع القول بأن طريقة الرازي تجمع بين المنهج العقلي والمنهج الإخباري، حيث يصعب الفصل بينهما في بعض الأحيان، وهذه الطريقة كانت لها نتائج عظيمة على الفكر الفلسفي الإسلامي ، الذي أصبح يعتمد من بعده على العقل والنقل معا. وصارت بعض الفرق التي كانت تعتمد على النقل المحض تدخل في خطابا الفكر الكلامي والأساليب العقلية ، أمثال الحنابلة المتأخرين ، وعلى رأسهم ابن تيمية (ت728 هـ) ، وفي الوقت نفسه أفل نجم المعتزلة الذين كانوا أنصارا للاتجاه العقلي،بسبب مزاحمة الفرق الأخرى للإنتاج الفكري العقلي، كالأشاعرة.

الوجه السادس: ويظهر مما سبق أن تمجيد الرازي للعقل ، ومنحه هذه المكانة الرفيعة ، والأهمية القصوى ، ليس الغرض منه أن يلغي النقل او يحد من مكانته وأهميته ، وإنما الغرض الحقيقي هو أن يشير إلى فضله ودوره في فهم النقل نفسه ، وماعدا ذلك ، مما يقول الفلاسفة

أو المعتزلة من كونه يستطيع الخوض في كل شيء. فإن الرازي لا يقول به ، لأن للعقل حدودا لا يتعداها ، ومكانة لا يرقى بعدها إلى ما فوقها ، إلا بإذن رب العالمين.

لقد صدق من قال: أن الرازي قلت ثقته بالعقل في أواخر أيامه، لما بلغ أوج كماله العلمي، وبالفعل فقد أدرك قصوره ومال عنه إلى الـ عة الصوفية، كأبي حامد الغزالي (ت505هـ) تماما ، إنه يقول في مطلع قصيدة في هذا الباب:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال [162]

وبالفعل ، فإن الرازي قد تعرف على حقيقة العقل وحدوده ، واستطاع الولوج إلى أغوار علوم كثيرة ، كما تراكمت لديه معارف جليلة، وحصلت له تجربة عميقة جدا ، وصار يرى:" أن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية"[163].

هذا، وقد ذهب إلى هذا الموقف، ليس عند الاحتضار فقط. بل في جميع مصنفاته، إنه يقول:"أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة ، ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر" [164]. ويقول في موضع آخر:" وأما العقل ، فإنه مصباح ضعيف، إنما حصل بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن، وإذا كان كذلك ، فالظاهر أن حب الدنيا يستولي على النفوس والأرواح ، فإذا مات البدن، بقيت النفس في الخسران والحرمان " [165]. وهو مصباح تؤثر عليه عوامل وتضعفه ، وهي تتعلق باستيلاء حب الدنيا على النفس ، ومراتب الناس في الدنيا بعد ذلك[166]. وقد استدل أيضا بقوله تعال:" إِن الإنسان لَفِي خُسْرٍ " [167].

هذا، ومن الدلائل التي أقامها على قصور العقل ، أن التعقل يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم ، بحيث تتساوى تلك الصور في الماهية مع المعلوم ، وإذا ادعينا معرفة الله بهذه الطريقة، فإن صورته في عقولنا تكون مساوية لماهيته وتقال على أشخاص عدة ، وهذا محال[168].

ويقول عن تلك المعرفة :" وهذا ما انتهى إليه العقل الضعيف، وجلال الله تعالى مـ ه من غايات عقول العقلاء ونهايات علوم العلماء " [169].

ويذهب الرازي إلى أن قصور العقل ليس في الغيبيات فقط ، وإنما في معرفة النفس والجسم ، ومعرفة المكان والزمان أيضا ، لأن العقل يتحير كثيرا في مثل المسائل الظاهرية ، فكيف يقدر على معرفة أخفى الأشياء [170].

إن كل ما يقدر عليه العقل هو الإقرار بالكامل المطلق ، وتنزيهه عن النقائص إجمالا ، أما التفصيل فليس من شأنه [171].

هذا، ولم يغفل عن الطرائق الأخرى التي يمكن أن تؤدي إلى المعرفة الصادقة واليقينية ، وهي طرائق أصحاب الكمالات، كالأنبياء والحكماء والأولياء ، ولأن علم هؤلاء ينزل عليهم بفضل من الله تعالى ، ويسمى هذا العلم بالعلم اللدني [172]. الذي يشير إليه قوله تعالى: " وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنا عِلْما " [173].

فالعلم العقلي مليء بالشبهات والغفلات ، لأن نور العلم له عيوب ، كعيوب النار، فنور النار ممزوج بدخان يسوّد الثوب ويجفف الدماغ، ومثله نور العقل فهو ممزوج بدخان الشبهات.

ومثلهما الإشراق والاحتراق ، فإشراق نور العقل عند وقوعه على الدلائل، وأما الإحراق فعند وقوعه على الشبهات. وكذلك الإضاءة والانطفاء ، فإن نور السراج ينطفئ بأدنى سبب ، ويضيء في البيت الصغير ، أما في الصحراء فيزول ونور العقل مثله ، ينطفيء بأدنى شبهة ، ويضيء عند استعماله في المطالب العالية ، وغيرها من الصفات المشتركة [174].

هذا، وينتهي بعد كل هذا الاستقصاء والبحث العميق في المطالب العالية الشريفة إلى أن الحكم على تلك الأشياء بالنفي أو الإثبات ، إنما هو علم لا يعلمه إلا الله العلي العليم [175].

ويستدل عليه بما جاء في الكتاب الإلهي [176]. مثل قوله تعالى: "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلا قَلِيلاً " [177] وقوله: " وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبكَ إلا هُو" [178].

إن هذا التشكيك في العقل وبيان قصوره في مجالات عديدة لا يريد به سلب دوره في تحصيل العلم ، وإنما المراد بذلك البحث عن المصدر الحقيقي للعلم ، وأما مكانته ضمن القدرات النفسية ، وطرائق المعرفة الإنسانية فمحفوظة عنده ، كما كان يراها فيما مرّ.

المبحث الرابع : في المصدر الحقيقي للعلم

لقد رأينا في المبحث السابق، كيف قلت ثقة الرازي في العقل، أمام مصادر أخرى، كالنبوة وطريقة الكشف، لأنه يذهب إلى القول أن بديهة العقل تقرّ بقيام الدليل على إثبات أمر أو نفيه، ويعني هذا أن القضاء يكون بأمر ، لما يقوم الدليل عليه، وإلا فوجب التوقف[179].

والتوقف عنده على وجهين :

الوجه الأول: يتوقف العقل إزاء معرفة الذات الإلهية المخصوصة ، وقد استدل الرازي على ذلك ، بحجج كثيرة ، وفي مواضع عديدة في مصنفاته ، نذكر هنا واحدة منها ، وهي تغني عن الباقي، إنه لما أراد نفي المعرفة بالذات الإلهية المخصوصة ، قدم وجوه المعلوم عند البشر ، وهي كونه معلوما إما بالوجود أو بكيفية ذلك ، أو بالإضافة أو بالسلب وبما أن العلم بهذه الوجوه الأربعة ليس شيء منها يوجب العلم بتلك الذات المخصوصة. فإنه يحق القول: أننا لا نعرف حقيقتها المخصوصة [180].

وبالفعل، فالعلم بالله الحاصل بالعقل البشري ليس علما بالذات المخصوصة ، وهي ذات الله تعالى ، وهكذا فعلمنا بأنه واجب الوجود لذاته أو دائم الوجود ، ليس علما بذاته المخصوصة [181]. وهو يثبت أن معرفة العقل البشري لا تدرك ذات الله المخصوصة ، ولا توجب العلم بها ، فيكون العلم بالذات المخصوصة لله تعالى ليس حاصلا لنا [182].

الوجه الثاني: رأينا في المبحث السابق أن العقل يتوقف في الأمور الطبيعية كمسائل الحياة والزمان وغيرها ، فكيف لا يتوقف في المباحث الإلهية ومضايقها ؟ لذلك فلا يبقى للإنسان إلا الالتجاء إلى الله تعالى في إفاضة المعارف الحقيقية [183]. وللرازي مواقف في مصادر العلم، وجوابات حسنة على إشكاليات العلماء، وتلك المواقف هي:

الموقف الأول: تقدم الكلام على أن الرازي قلّت ثقته بالعقل في أواخر حياته، ولكنه لا يرفض بتاتا المعرفة العقلية ، بل يعتبر أن معرفة المطالب العالية ومنها معرفة إله العالم ، من مهمات العاقل، ولكن بحسب الطاقة البشرية، ولهذا فإن ما يجب أن يعرف عنه هو صفاته ، وتنزيهه عن الشريك ، وتقديسه [184].

الموقف الثاني: أما معرفة الإنسان لنفسه ، ولما ينبغي أن يكون عليه ، فإنا معرفة ناقصة، ولهذا بعث الله الأنبياء هداة للبشر (185). وكان البحث عن أحكام الأفعال من الوجوب والجواز والحظر مستفادا من السمع (186). فثبت أن الإنسان ضعيف ومحتاج، فلابد من نبي.

فالنبوة تدعو إلى التصديق برسالة ، وإلى الاستجابة لجملة من الأوامر والنواهي ، التي تنظم الحياة الدنيوية ، وتبين سبل الفوز في الآخرة ، وهي دعوة تطلب أولا الإيمان بالله تعالى ، والمعرفة بصفاته، ثم تتدرج نزولا إلى ما يجب أن يكون عليه الإنسان، ثم إلى حالة بعد الموت، وهذا كله يشكل دواعي وصوارف في القلوب ، بحيث يكون فعل الإنسان صادرا عن داعية (187). ويكون القلب موضعا للفهم والشعور لا العقل (188).

الموقف الثالث: وقد استدل الرازي بالآيات والأخبار على أن القلب محل الفهم والذكر، بقوله تعالى:" وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَب الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الروحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِك"(189). وقوله تعالى: "إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ " (190). وقوله تعالى : "مِنَ الذِينَ قَالُوا آمَنا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ " (191). وقوله تعالى:" إِلا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِن بِالْإِيمَانِ "(192). وقوله تعالى:" كتب في قلوبم الإيمان"(193). والمراد من سرد هذا العدد الكبير من الآيات من أجل أن يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن القلب هو محل المعارف والذكر (194).

وأنه هو محل التعقل أيضا (195). بدليل قوله تعالى: " أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا " (196). وقوله : " لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا " (197).

ومن الأخبار التي ذكرها الرازي كأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: " ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب" (198). وقوله عليه الصلاة والسلام : " يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك " (199). هكذا فالأخبار تثبت هي الأخرى أيضا أن مصدر التعقل والذكر هو القلب (200).

الموقف الرابع: إذا كان الرازي يرى أن مستودع المعرفة هو القلب ، فإن مصدرها الحقيقي عنده هو الله تعالى ، وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني " (201).

فالإنسان يحصل على المعرفة ويعقل الأشياء عن طريقة النبوة ، وما شابها كالحكمة والتصوف ، على ما أقره جمهور العقلاء ، لذلك صنف البشر إلى أقسام أو درجات ، حسب المراتب

الشرفية ، والتجرد على النحو الآتي: الأنبياء والأولياء والحكماء الذين يشتغلون بالإلهيات ، وأما عن مقابل هؤلاء فيقول: " أما الحكماء الطبيعيون والرياضيون فالفائدة في وجودهم : لأجل مصالح الحياة العاجلة ولما كانت هذه الحياة خسيسة كان الخادمون لها غير موصوفين بالشرف"[202].

الموقف الخامس: إن الرازي يقدم طريقة النبوة على سائر الطرائق في ترتيبه ، ويرى من بعد هذا أن مهمات الأنبياء على قسمين :

- إزالة ما لا ينبغي.
- وتحصيل ما ينبغي.

والقسم الأول منهما متقدم على التالي، لأنه يزيل ما هو فاسد ، ويفسح المجال ، لكي تحصل أمور ما ينبغي أن يكون [203].

ولقد بين الرازي من بعد هذا ، وفي مواضيع كثيرة من مؤلفاته أن المراد من النبوة الاشتغال بعبادة الله تعالى، وكيفية صدور الفوائد عن الأنبياء ،ومعالجة الأرواح البشرية[204].

ولما نظر في نبوة الأنبياء ، فوجد أن دعوة محمد عليه الصلاة والسلام تدعو إلى التوحيد والتنزيه ، وتبطل شبهات أهل الأديان الأخرى كاليهود والنصارى والمجوس ، لقد فسر انتشار الأنوار المحمدية بسرعة فائقة في أرجاء العالم ، بما أزالته من غشوات كانت عالقة بقلوب الناس[205].

هذا، وأما القسم الثاني ، فهم الأولياء وأهل الرياضات والمشاهدات ، الذين يمكن أن تنكشف لهم بعض الحقائق. التي ليست معرفتها في استطاعة الناس العاديين ولا في استطاعتهم هم أيضا على الدوام ، لو أن الله تعالى ألهمهم وأيدهم بأنواره ، وإلا فكيف نفسر مقاومتهم وغلبتهم لقوى العالم الجسماني.

الموقف السادس: إن الرازي يؤمن بما يمنحه الله تعالى لعباده من العلم والقوى والمال، ويستدل عليه بأقوال الأولياء والحكماء المعتبرين ، كقول علي بن أبي طالب (ت 40 هـ): " والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة إلهية " لذلك أيضا " فالأنبياء والأولياء لا يبالون بكثرة الأعداء ولا يقيمون لهم وزنا عند ظهور الأحوال الروحانية عليهم " [206].

وهذا يدل بوضوح على أن حصول القوة والعلم لديه هو من الله تعالى ، بل بإعانة منه لمن يشاء ، وقد سئل على بن أبي طالب أيضا: " هل رأيت ربك ؟ فقال : لا أعبد ربّا لم أره، فقيل له: كيف رأيته؟ فقال: ما رأته [العيون بمشاهدة العيان ، ولكن رأته] القلوب بحقائق العرفان " (207).

وكذلك ، سئل ذو النون المصري: " بما عرفت ربك ؟ قال: عرفت ربي بربي ، ولولا ربي [أخبرني] لما عرفت ربي " (208).

الموقف السابع: ولما جعل الرازي علم اليقين واردات ترد على النفوس ، فقد لقي مذهبه هذا استحسانا حتى عند خصومه، كابن تيمية (ت 728 هـ) الذي قال: " هو واردات ترد على النفوس ، تعجز النفوس عن ردّها ". وينقل جوابه عمن اعترض عليه: " بأن علم اليقين عندنا هو موجود بالضرورة لا بالنظر ، وهو جواب حسن" (209).

هذا، وصفوة القول ، أن الرازي حاول إثبات المصدر الحقيقي للعلم ، كما رأينا ، بدلائل المعقول والمنقول والاستقراء ، ليؤكد أن الله سبحانه وتعالى عالم بكل شيء ، وواهب للعلم ، ولا يملك علم اليقين أو العلم اللدني سواه.

ولقد بيّن مع هذا أن العلم الإنساني هو على قسمين:

الأول: ما يحصل عند الإنسان بقريحة العقل، وهو علم لا يتعدى فيه العقل الحدود المرسومة له سلفا.

والثاني: هو ما يهبه الله تعالى للإنسان، بطريقة الكشف ، لذلك لا يحتاج الإنسان في هذه الحالة إلى قريحة العقل، بل يحتاج إلى الأنوار الإلهية ، التي ترد إليه بدون واسطة ، وهما قسمان يقرّ الرازي بهما معا.

المبحث الخامس : مذهب الرازي على طريقة القرآن الكريم.

رأينا في المبحثين السابقين أن طريقة القرآن الكريم تقوم على وجوب التسليم بقضاء الله تعالى وقدره ، وأن طريقة العقل لا تفي بأغراض المعرفة الدنيوية، ولا بأسرار معرفة الإلهيات، لأن العلم الحقيقي رباني، ولا يهبه الله إلا لمن يشاء ،كباقي النعم الأخرى. والدليل عليه بوجوه:

الوجه الأول: يقول الرازي: " أن الكل بقضاء الله – تعالى – وقدره ، فلا يعزب عن علمه وحكمه مثقال ذرة في السموات والأرض " (210).

ولقد انتهى إلى هذا، بعد بحث ونظر ، وتحصيل نادر ، ويقين راسخ ، حيث تبين له أن طريقة القرآن الكريم تتميز بالوحدة والانسجام ، أي بسمات لا توجد في أية طريقة أخرى ، وحاصلها المنع عن التعمق ، وعدم الخوض في القيل والقال ، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل الأنفس والآفاق (211). وهو ما يجب على الإنسان إذا ما أراد الوصول إلى معرفة الغاية من وجوده.

لقد استنتجنا من مؤلفات الرازي أنه يؤثر طريقة القرآن الكريم على الطرائق الكلامية والمناهج الفلسفية، وهاهو يصرح بذلك في وصيته: " فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتا في القرآن العظيم ، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى" (212).

ويقول أيضا: " أن دلائل المتكلمين والحكماء لا يعني أنا ناقصة وضعيفة ، بل هي كاملة وقوية ولكن طريقة القرآن الكريم أقرب إلى الحق والصواب، لأن دلائلها دقيقة ، وبا تتبدد الشبهات"(213).

الوجه الثاني: ولما اعترف الرازي في وصيته ، بأن أفضل الطرائق طريقة القرآن. أعجب ابن تيمية (ت728 هـ) بذا الاعتراف إعجابا شديدا ، ونقل عبارته المذكورة في الوصية، في مواضع كثيرة في كتبه، وهي: "لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن" (214).

ومهما يكن إعجاب ابن تيمية بذه العبارة وترديده لها في كتبه ينبغي لنا أن نذكر بأنه طعن فيه ، واعتبره من أكثر الناس طعنا في الأدلة السمعية ، وتمسكا بكونا لا تفيد اليقين (215). وهذا غير صحيح تماما ، لأن الشواهد التي ذكرناها إلى حد الآن عن اختياره لطريقة القرآن الكريم مأخوذة من مصنفاته ، وتغني عن كل تعليق.

هكذا ، لقد وجدنا علماء كثيرين نقلوا من كلام الرازي هذه العبارة : ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن [216]. وقد ذكروها باستدلالاتنا كما جاءت في الوصية.

ومن كلام الرازي الصريح والواضح على تعلقه بطريقة القرآن الكريم، قوله: "إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن الكريم عندي: أنا أقرب الطرق إلى الحق والصواب " [217].

الوجه الثالث: وأما كيف توصل إلى إدراك ما في هذه الطريقة من صواب وحق، فإنه حكى عن نفسه، أنه ترك التعصب، وجرّب، ومن فعل مثله يعلم أن الحق هو ما ذكره[218].

ولقد أوضح أن التجربة الذاتية توصل إلى معرفة الحق تبارك وتعالى ، وهي من السبل الواردة في طريقة القرآن الكريم ، وقد استدل على ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: " من عرف نفسه فقد عرف ربه "[219]. ويعني هذا أن العارف لنفسه يتعرف على دلائل توصله إلى معرفة ربه ، بطريقة المخالفة ، لأن من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوجوب [220].

هذا ، ولقد وجدنا في مصنفات الرازي ما يؤكد أن تعويله كان دوما على الله تعالى. وأنه كان يكثر الدعاء ، مثلما جاء في قوله: " وأقول : ديني متابعة محمد سيد المرسلين وكتابي هو القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليهما " [221].

وكان من دعائه ورجائه قوله : " وأعلم أنه ليس لي أحد سواك ، ولا أجد محسنا سواك، وأنا معترف بالزلة والقصور ، والعيب والفتور ، فلا تخيب رجائي ، ولا ترد دعائي" [222].

إن الطاعنين في مصنفاته والحاسدين له ، يتهمونه بإيراد الشبهات واستكثار السؤالات ، وهو لا يقدر على حلها ، وهذا غير صحيح ،لأنه ذكر في الوصية أن المراد من ذلك هو تشحيذ الخاطر وطلب ممن وجد فيها شيئا مضرا أن يحذفه ، وأن لا يؤاخذه به ، لأن ما حصله من العلوم ، كان بحسب الطاقة البشرية ، وأن اعتماده فيها كان على الله تعالى [223].

الوجه الرابع: لقد تقدم الكلام على أنه لا يفصل بين البراهين العقلية والآيات القرآنية والأخبار ، لأنه يعتقد أن الجمع بينها يشكل الطريقة المثلى ، وهي طريقة من جربا لم يبق في قلبه شك بصحة مذهبه ، وهي أيضا طريقة لمن سهلها الله عليه [224].ويعني بذا التسهيل الاعتماد على الله تعالى أولا ، ثم تأتي الإعانة والتوفيق منه ثانيا ، ولقد كان هذا هو مذهب الرازي حسبما أعلن عنه صراحة في مصنفاته [225].

هذا، ومن يظن أنه يجمع بين البراهين العقلية والآيات والأخبار في جميع المسائل ، فهو لا يريد إلا الطعن فيه ، بتقويله ما لم يقل ، مثلما حاول ابن تيمية (ت 728 هـ) تبرير طعنه فيه ، خاصة لما قدم العقل على السمع ، في بعض المسائل ، وتأويل بعض الآيات [226].

الوجه الخامس: إن الرازي قد يخطئ في مسألة ما ، ولكن الأحكام المطلقة عليه ليست صحيحة ، عقلا وسمعا ، لأن كتبه مملوءة بالاحتجاج بالأدلة السمعية الخبرية ، ومن التناقض الحكم عليه بالتشكيك في دينه ، والحكم عليه في الآن نفسه بأنه يقول بالجبر.

فالجمع بين البراهين العقلية والآيات والأخبار ليس مطلقا لديه ، لأنه يميز بين المسائل ، فمنها ما يقبل الاحتجاج بالبراهين العقلية والأدلة السمعية ، ومنها ما يقبل الاحتجاج بالأدلة السمعية فقط ، كقوله في رؤية الله تعالى: " انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي ، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث " [227].

ومما لاشك فيه أن مذهب الرازي لم يخرج عن الطريقة القرآنية التي تتضمن الطرائق المذكورة سابقا ، كإعمال العقل والتصديق بالنبوات ، والاهتداء بالأنوار الإلهية ، ويعني هذا أن معارفنا العقلية ليست متعارضة مع المعارف التي يمنحها الله سبحانه وتعالى عن طريق النبوة أو الهبة المباشرة ، لأن المعرفة الحقيقية واحدة ، مهما تعددت الطرائق التي تحصل بها ، وهي عند الرازي تأتي كلها من عند الله تعالى، فلا يحصل شيء منها إلا بإذنه

وبالفعل، فإذا كان الله تعالى المصدر الحقيقي للمعرفة الحقيقية ، فإن طريقة كتابه المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل طريقة ، ولذلك اتخذها الرازي مذهبا له.

المبحث السادس : في أن مذهب الرازي من السنة النبوية.

لقد عرفنا في الفصل الأول من الباب الأول ، أن الرازي نشأ في أسرة سنية ، وتلقى علومه على أهل السنة ، وأنه لما قوي عوده في العلوم ، تبنى مذهب السنة والجماعة عن بصيرة واختيار ، لا عن تقليد أو مجرد إمعية ، وقد دافع عنه بقوة لا مثيل لها ضد جميع الخصوم بالعقل وبالنقل أيضا ، كما تدل على ذلك مصنفاته المملوءة بالأحاديث النبوية ، وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم ، وستأتي شواهد على ذلك، كدلائل على ما نريد إثباته.

الشاهد الأول: لما كان النقل المحض إما تواتر أو آحاد ، فقد بنى الرازي موقفه منه على ما اتفق عليه الأصوليون ، وهو أنه لا يجوز التمسك بأخبار الآحاد ، لأن خبر الواحد مظنون، خاصة في المسائل اليقينية [(228)].

هذا ، ولما رأى أن أكثر المحدثين كفروا الروافض بسبب ادعائهم لعصمة علي بن أبي طالب (ت 40 هـ) فشكك في صحة روايات بعض الرواة ، لأنهم غير معصومين، ولأن عيبهم أنهم لا يميزون بين حسن الظن وبين القطع واليقين [(229)].

بينما هو أوجب على نفسه إحسان الظن بهؤلاء الرواة ، من غير جزم ويقين. لأنه ليس كالمحدثين الذين يعتقدون أن مجرد حسن الظن بهؤلاء الرواة ، فيتعدى الأمر إلى الجزم واليقين في العلوم والمعارف[(230)]. وقد احتج بشدة على استنتاجات هؤلاء المحدثين بأن من اتهم بالرفض فلا تقبل روايته ، حيث جاء ذلك الاحتجاج على هيئة قياس من الشكل الأول :

كل رافضي لا تقبل روايته.

وفلان رافضي.

فيلزم أن فلانا لا تقبل روايته.

وقد يتعجب منهم الإنسان لما جعلوا مجرد الاتهام بالرفض علة في نفي صحة رواية الرواة، ولم يجعلوا التصريح بالتشبيه علة ، كأن يقال :

كل مصرح بالتشبيه جاهل بربه

وفلان مصرح بالتشبيه.

فيلزم أن فلانا جاهل بربه.

أو كل جاهل بربه لا تقبل روايته

وفلان جاهل بربه

فيلزم أن فلانا لا تقبل روايته. [231]

هكذا ، ثبت عند الرازي أنه لا يجوز التمسك بأخبار الآحاد في اليقينيات، كمسألة القضاء والقدر التي هي قطعية يقينية، لا يصح إثباتا أو نفيها بالخبر الواحد الذي يفيد الظن[232].

لقد رأينا فيما سبق أنه كان على الطريقة الواردة في القرآن الكريم ، وهي توجب التصديق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، كما أنه كان شديد التعلق بالأحاديث النبوية ومناقب الصحابة والأئمة المعتبرين ، وقد واظب على هذه الطريقة إلى مماته ، أليس هو الذي يقول في الوصية : " فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما هو " [233].

ويعني هذا أنه لم يكن مبدلا ولا مغيرا لما ورد في القرآن الكريم ، ولا للسنة النبوية ، وهو من العلماء المتمسكين بقوله عليه الصلاة والسلام : "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بما : كتاب الله وسنة نبيه " [234].

الشاهد الثاني: لقد ظل متمسكا بالسنة المحمدية طوال حياته ، بدليل أنه كان يكثر من الاستدلال بالأحاديث الشريفة وسير الصحابة على المسألة الواحدة في بعض الأحيان [235]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سعة اطلاعه ودرايته بالأخبار النبوية ، إنه يقول: " إن الأحاديث الواردة في هذا الباب كثيرة ومن وقف على كيفية الاستدلال بذه الأخبار التي رويناها ، أمكنه التمسك بسائر الأخبار الواردة في هذا الباب. والله أعلم" [236].

هذا، ولقد كان يعوّل على أخبار الأنبياء عليهم السلام ، في إثبات بعض المسائل التي لا يصح إثباتا إلا با ، مثل مسألة الرؤية التي ظهرت له دلائل النفاة لها والمثبتين في غاية الضعف. ولكنه لما وجد في أخبار الأنبياء عليهم السلام وأصحاب المكاشفات ما يدل على جواز وقوعها [237]. فلم يتردد في تجويزها.

الشاهد الثالث: لقد استدل في مسألة الجبر والقدر بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : ["ما من نفس منفوسة ، إلا وقد كتب مكانا من الجنة أو النار ، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة" فقال رجل : أفلا نتكل على كتابنا يا رسول الله وندع العمل؟ قال: " لا ولكن اعملوا

فكل ميسر ، أما أهل الشقاء فييسرون لعمل أهل الشقاء ، وأما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة" قال: " ثم تلا هذه الآية: " فَأَما مَنْ أَعْطَى وَاتقى. وَصَدقَ بِالْحُسْنى. فَسَنُيَسرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَما مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسرُهُ لِلْعُسْرَى " [238].] [239].

إن هذا الحديث عند الرازي يدل على أن مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل [240].
ويعني بقوله أن مجموع القدرة والداعي مستلزم للفعل ، أن الله تعالى هو الخالق للدواعي ، وللأفعال المخصوصة ، وهو ما يذهب إليه عن اختيار [241].

وقد استدل عليه أيضا بما رواه الإمام مالك (ت 179 هـ) في المطأ : " أن عمر بن الخطاب سئل عن قوله تعالى: " وَإِذْ أَخَذَ رَبكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِيتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبكُمْ قَالُوا بَلَى " [242]. قال عمر بن الخطاب : سئل رسول الله عنها ، فقال رسول الله : " إن الله خلق آدم ، ثم مسح ظهره بيمينه ، فاستخرج منه ذريته ، فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته، فقال هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون " [243].

ومن المعلوم أن كل من تمسك بهذا المذهب قد يتهم بالجبر ، إلا أن الرازي في الحقيقة يرفض التواكل ، ويرى أن المراد بالقضاء هو وضع الأسباب التي يلزم من التقائها مصادفة حدوث الفعل ، هذا وقد يحتمل معنى آخر ، وهو علم الله تعالى بوقوع الفعل أو حكمه بوقوعه، ولذلك يقرر الرازي أن العبد لا استقلال له بالفعل والترك [244].

ومن جملة الأحاديث التي استدل بها أيضا لتدعيم رأيه، حديث روته عائشة (ت 58 هـ) : " قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن الله خلق الجنة ، وخلق لها أهلا ، وهم في أصلاب آبائهم ، وخلق النار ، وخلق لها أهلا ، وهم في أصلاب آبائهم " [245].
والاستدلال به ظاهر [246].

الشاهد الرابع: وأما عن مسألة السعادة فقد استدل الرازي بحديث قدسي : " أنا جليس من ذكرني " [247]. ويعني هذا الحديث أن السعادات الروحانية أفضل من السعادات الجسمانية، ويقول أن السعادات الجسمانية ، ثم يقول : " قد دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم والخسار المطلق " [248].

الشاهد الخامس: وأما عن قصور العقل، فقد استدل بهذا الحديث:"إنّ لله سبعين حجابا من نور، لو كشفها لأحرقت سُبحات وجهه كل ما في السموات والأرض[249].

ثم أردفه بقول بعض الصالحين : " سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكمال نوره " [250].

الشاهد السادس: وأما عمن عاب على الرسول صلى الله عليه وسلم كثرة الزوجات ، وقال: لو حقا رسولا من عند الله ، لما اشتغل بأمر النساء ، بل كان يجب عليه الإعراض عنهن. فقد ردّ عليه بقوله : أن لسليمان عليه السلام ثلاثمائة امرأة مهيرة ، وسبعمائة سرية ، ولداود مائة امرأة [251]. ثم استدل بقوله تعالى: " ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية " [252].

الشاهد السابع: ومن فضائل الدعوة المحمدية في رأيه ، أنها أحسن طريقة في الدعوة إلى عبادة الله تعالى ، لأنها تعظم الله تعالى على سبيل الإجمال ، وتمنع الخوض في التفصيل ، وتنزهه بما جاء في قوله تعالى: " والله الغني وأنتم الفقراء" [253] ، لذلك كانت أفضل طريقة [254].

الشاهد الثامن: هذا وأما ميل الرازي إلى أهل البيت. فهو ظاهر في مصنفاته ، كقوله:" وهذه الدلالة أخذتها من قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه:"عرفت ربي بنقض العزائم وفسخ الهمم" [255].

ويقول عن مكانة وفضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بقوله عليه الصلاة والسلام له:"أنت مني بمنزلة هارون من موسى " [256]. ولما كان هارون أفضل من كل أمة موسى ، وجب أن يكون علي أفضل من كل أمة محمد عليه السلام [257].

ويقول عنه أيضا ، بما رواه الإمام أحمد (ت 241 هـ). والإمام البيهقي (ت 458 هـ) أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: " من أراد أن ينظر في آدم وفضله وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى عيسى في عبادته ، فلينظر إلى علي بن أبي طالب " [258].

هذا ، ومن شدة تعلق الرازي بأهل البيت ، أنه كان يدعو بدعائمهم [259]. وأنه كان يفضل علي بن أبي طالب على باقي الصحابة في أمور كثيرة. مع العلم بأن نسبه يرجع إلى أبي بكر الصديق (ت 13 هـ). إن هذا لا يحصل إلا لمن تغلب عليه الروحانيات ، وتسود في تفكيره المعقولات ، ويصير عبدا لربه لا لغيره.

فهو لم يجحد فضائل باقي الصحابة كأبي بكر ، وعمر (ت 23 هـ) وعثمان (ت 35 هـ) وغيرهم ، ولكنه يتحدث عنهم جميعا بحسن مقال وصدق لسان ، والدليل على ذلك أنه حينما يعدد فضائل علي بن أبي طالب، ويصل إلى المفاضلة بينه وبين أبي بكر ، يقول:" وأمثالها موجودة في جانب أبي بكر " (260).

هذا، وفي الختام ، يمكننا القول أن الرازي سار على الطريقة الواردة في القرآن الكريم ، مع ذلك لم يقص البراهين العقلية ، لأنها وردت فيه. واستلزم الأخذ بالسنة النبوية والاستعانة بالطريقة أو التجربة الكشفية. إنه يقول : " ومن تأمل في هذه البراهين العقلية ، وضم إليها هذه الآيات، وهذا الخبر خاصة ، ورجع إلى نفسه : لم يبق في قلبه شك في صحة مذهبنا. ولكن ذلك إنما يسهل على من سهله الله عليه " (261).

إن ما ورد في هذا الفصل ليدل على مدى تعلقه بالقرآن الكريم وبسنة خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم ، وعلى براعته في الجمع بين العقل والسمع. وهذا سيظهر بوضوح أيضا في الفصول القادمة من هذا الباب.

هوامش الفصل الأول من الباب الثاني

(1) الرازي ، المطالب العالية ، ج 7 ، ص 173.
(2) المصدر نفسه ج 9 ، ص 17.
(3) سورة فصلت الآية 42.
(4) المصدر السابق ج 7 ص 16، 17، 19، 330. / ج 4 ص 397 / والمباحث المشرقية ج 2 ص 107.
(5) الرازي ، شرح عيون الحكمة ج 2 ص 5.
(6) سورة الشعراء الآية 83.
(7) سورة مريم الآية 30 – 31.
(8) سورة الشعراء الآية 83.
(9) سورة مريم الآية 31.
(10) الرازي ، الأربعين ج 1 ص 131.
(11) سورة المؤمنون الآية ص 117.
(12) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 16 و 391.
(13) المصدر نفسه ج 7 ص 14.
(14) سورة البقرة الآية 255.
(15) الرازي ، المباحث المشرقية ج 1 ص 483.
(16) سورة آل عمران الآية 18.
(17) سورة الأنعام الآية 19.
(18) الرازي ، المطالب العالية ج4 ص 483.
(19) سورة مريم الآية 93.
(20) الرازي ، المباحث المشرقية ج 2 ص 106 – 107.
(21) سورة غافر الآية 57.
(22) سورة النبأ الآية 12.
(23) سورة الملك الآية 3.
(24) الرازي ، المطالب العالية ج 6 ص 115 – 116.
(25) سورة البقرة الآية 22.
(26) الرازي ، التفسير الكبير مج 2 ج 4 ص 203.

(27) المصدر نفسه مج مج 13 ج 26 ص 69.
(28) المصدر نفسه مج 13 ج 25 ص 99.
(29) المصدر نفسه مج 14 ج 29 ص 85.
(30) سورة الرحمن الآية 7.
(31) سورة الرحمن الآية 10.
(32) سورة الذاريات الآية 4.
(33) سورة النازعات الآية 5.
(34) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 17.
(35) المصدر نفسه ج 7 ص 18.
(36) سورة الأنبياء ، الآيتان 19 و 20.
(37) سورة البقرة الآية 255.
(38) الرازي ،المطالب العالية ج 7 ص 19.
(39) سورة آل عمران ، الآيتان 169 – 170.
(40) سورة غافر الآية 46.
(41) سورة نوح الآية 25.
(42) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 130.
(43) الرازي ، التفسير الكبير مج 1 ج 2 ص 102.
(44) المصدر نفسه مج 13 ج 25 ص 113.
(45) سورة الروم الآية 22.
(46) الرازي ، الأربعين ج 1 ص 100.
(47) الرازي ، الشفاعة العظمى ، تح : أحمد حجازي أحمد السقا ط 1 ، مكتبة الأزهر للتراث ، القاهرة 1988 ، ص 79.
(48) سورة النمل ، الآيتان 64 – 65.
(49) سورة الروم ، الآية 27.
(50) الرازي ، الأربعين ج 2 ص 56 – 57.
(51) سورة المؤمنون ، الآية 16.
(52) الرازي ، التفسير الكبير مج 12 ج 23 ص 86.
(53) المصدر نفسه مج 12 ج 23 ص 19.
(54) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن. ج2 .ط1. دار إحياء الكتب العربية 1957.ص78.

(55) المرجع نفسه ج 2 ص 79 – 80.
(56) الرازي ، التفسير الكبير مج 3 ج 5 ص 234.
(57) سورة الإسراء الآية 88.
(58) سورة البقرة الآية 23.
(59) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ج 2 ص98.
(60) الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، ص 78.
(61) الرازي ، التفسير الكبير مج 1 ج 2 ص 74.
(62) سور ة آل عمران الآية 7.
(63) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 186.
(64) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(65) سورة النجم الآية 43.
(66) سورة يونس الآية 22.
(67) سورة الأنفال الآية 17.
(68) سورة الأنفال الآية 5.
(69) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 178 – 179.
(70) سورة الأنبياء الآية 98
(71) سورة البينة الآية 5.
(72) الرازي ، التفسير الكبير مج 4 ج 7 ص 7.
(73) سورة الزخرف الآية 58.
(74) سورة البقرة الآية 197.
(75) سورة الأنفال الآية 46.
(76) الرازي ، التفسير الكبير مج 3 ج 5 ص 183.
(77) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(78) سورة النحل الآية 125.
(79) سورة البقرة الآية 25.
(80) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ج 2 ص 69.
(81) الرازي ، التفسير الكبير مج 3 ج 5 ص 183
(82) الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، ص 169.
(83) المصدر نفسه ص 182

(84) المصدر نفسه ص 258.

(85) سورة مريم الآية 4.

(86) سورة الكهف الآية 99.

(87) سورة التكوير الآية 18.

(88) الرازي ، نهاية الإيجاز ، ص 263 إلى 265.

(89) سورة الأنبياء الآية 18.

(90) سورة الأعراف الآية 126.

(91) سورة الأنعام الآية 68

(92) سورة التوبة الآية 109.

(93) الرازي ، نهاية الإيجاز ص 266 – 267.

(94) سورة يس الآية 52.

(95) سورة الأعراف الآية 154.

(96) الرازي ، نهاية الإيجاز ص 268.

(97) سورة الحاقة الآية 11.

(98) سورة الحاقة الآية 6.

(99) سورة الإسراء الآية 12.

(100) الرازي ، نهاية الإيجاز ص 269.

(101) المصدر نفسه ص 74.

(102) المصدر نفسه ص 75.

(103) الرازي ، التفسير الكبير مج 3 ج 6 ص 92.

(104) السيوطي ، المزهر ، ج 1 طبعة السعادة بمصر ، سنة 1325 هـ ، ص 26.

(105) المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 27.

(106) المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 36.

(107) سورة البقرة الآية 210.

(108) الرازي ، التفسير الكبير مج 3 ج 5 ص 234.

(109) سورة الدخان الآية 21.

(110) الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص 39.

(111) سورة الأعراف الآية 2.

(112) الرازي ، التفسير الكبير مج 7 ج 14 ص 15.

(113) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 231.
(114) المصدر نفسه ج 7 ص 228 – 229.
(115) المصدر نفسه ج 7 ص 231.
(116) المصدر نفسه ج 7 ص 225.
(117) سورة الكهف الآية 46.
(118) سورة الأعراف الآية 54 ، ويونس الآية 3 ، والرعد الآية 2. والفرقان الآية 59 ، والسجدة الآية 4 ، والحديد الآية 4.
(119) الرازي ، التفسير الكبير مج 13 ج 25 ص 165.
(120) الرازي المحصل ص 234.
(121) الصفدي ، الوافي بالوفيات ج 4 ، ص 254.
(122) الرازي ، التفسير الكبير مج 4 ج 7 ص 73.
(123) المصدر نفسه مج 4 ج 7 ص 108.
(124) المصدر نفسه مج 4 ج 7 ص 191. الحديث ليس هكذا في صحيح مسلم ، بل جاء بذه الصيغة : " من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار " ج 1 ص 10.
(125) سورة الأنعام الآية 21.
(126) الرازي ، التفسير الكبير مج 7 ج 13 ص 77 ، الآية المتحدث عنها قوله تعالى: "إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى " من سورة الأنعام 91.
(127) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(128) الرازي ، المحصل ص 51.
(129) الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 256.
(130) سورة البقرة الآيات 31 ، 32 ، 33.
(131) الرازي ، التفسير الكبير مج 13 ج 26 ص 256.
(132) الرازي ، المحصل ، ص 100.
(133) المصدر نفسه ، ص 103.
(134) الرازي ، التفسير الكبير مج 7 ج 14 ص 43.
(135) الرازي ، المباحث الشرقية ج 1 ص 468.
(136) الرازي ، المحصل ص 51.
(137) المصدر نفسه ص 104.
(138) سورة الأعراف الآية 3.

(139) الرازي ، التفسير الكبير مج 7 ج 14 ص 19.
(140) سورة الأعراف الآية 40.
(141) الرازي ، التفسير الكبير مج 7 ج 14 ص 77.
(142) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 214.
(143) الرازي ، الأربعين .ج1 ص257 – 258./ والتفسير الكبير ، مج11 ج 22 ص140.
(144) سورة الشعراء الآية 5.
(145) سور الأنبياء الآية 2.
(146) الرازي ، التفسير الكبير مج 11 ج 22 ص 141.
(147) سورة الأنفال الآية 24.
(148) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 243.
(149) سورة الأنفال الآية 51.
(150) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 16.
(151) المصدر نفسه ج 2 ص 23.
(152) المصدر نفسه ج 1 ص 137.
(153) الرازي ، التفسير الكبير مج 1 ج 1 ص 101.
(154) الرازي ، الأربعين ج 2 ص 73.
(155) الرازي ، التفسير الكبير مج 1 ج 2 ص 115.
(156) سورة غافر الآية 18.
(157) الرازي ، الشفاعة العظمى ص 40.
(158) المصدر نفسه ص 56.
(159) سورة النحل الآية 27.
(160) سورة آل عمران الآية 192.
(161) الرازي، الشفاعة العظمى ص81-82.
(162) التحرير ، أعلام الثقافة الإسلامية ، مجلة لواء الإسلام ، العدد 9 سنة 1950 ، ص 64.
(163) الرازي ، الوصية ، نقلها ابن أبي أصيبعة في عيون الأنبياء ص 469.
(164) الرازي ، التفسير الكبير مج 7 ج 13 ص 9.
(165) الرازي ، المطالب العالية ج 8 ص 113.
(166) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(167) سورة العصر الآية 2.

(168) الرازي ، المباحث الشرقية ج 2 ص 523 – 524.
(169) الرازي ، الأربعين ج 1 ص 204.
(170) الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 43.
(171) المصدر نفسه ج1 ص 49.
(172) المصدر نفسه ج 7 ص 280.
(173) سور الكهف الآية 65.
(174) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 283 – 284.
(175) المصدر نفسه ج 7 ص 296.
(176) المصدر نفسه ج7 ص 385.
(177) سورة الإسراء الآية 85.
(178) سورة المدثر الآية 31.
(179) الرازي ، المطالب العالية ج 2 ص 9.
(180) المصدر نفسه ج 2 ص 88.
(181) المصدر نفسه ج 2 ص 89.
(182) المصدر نفسه ج 2 ص 90.
(183) المصدر نفسه ج 2 ص 98.
(184) الرازي ، التفسير الكبير مج 13 ج 26 ص 173.
(185) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(186) المصدر نفسه مج 4 ج 7 ص 146.
(187) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 243.
(188) المصدر نفسه ج 7 ص 168.
(189) سورة الشعراء الآيات 192 إلى 194.
(190) سورة ق الآية 37.
(191) سورة المائدة الآية 41.
(192) سورة النحل الآية 105.
(193) سورة المجادلة الآية 22.
(194) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 170 إلى 172.
(195) المصدر نفسه ج 7 ص 172.
(196) سورة الحج الآية 46.

(197) سورة الأعراف الآية 179.
(198) ورد في صحيح مسلم ، رقمه 1599. وفي صحيح البخاري ج1 ، دار الفكر سنة 1981، ص 19 . غير أن بداية الحديث عندهما هكذا : " ألا وإن في الجسد ...".
(199) لم نعثر في الصحيحين على هذه الصيغة ، بل ورد في صحيح مسلم ما يشبهه : "اللهم مصرف القلوب . صرف قلوبنا على طاعتك " رقمه 2654 . كما جاء في الموطأ : " لا ومقلب القلوب" رقمه 1032.
(200) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 172. /ج 9 ص 342.
(201) هكذا ورد في صحيح مسلم ، رقمه 2865 ، أما في صحيح البخاري فقد ورد بصيغة أخرى : " أنا أعلمكم بالله وأن المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم" ج1. ص10. / وجاء هذا الحديث في المطالب العالية.ج 9 ص 365.
(202) الرازي ، المطالب العالية ج 7 ص 225.
(203) المصدر نفسه ج 8 ص 119.
(204) المصدر نفسه ج 8 ص 121.
(205) المصدر نفسه ج 8 ص 122.
(206) المصدر نفسه ج 1 ص 258.
(207) المصدر نفسه ج 1 ص 245.
(208) المصدر نفسه الصفحة نفسها.
(209) ابن تيمية ، مجموع فتاوى مج 2 ص 76.
(210) الرازي ، المطالب العالية ج 8 ص 117.
(211) المصدر نفسه ج 1 ص 236.
(212) أنظر الوصية في عيون الأنبياء لابن ابن أصيبعة ص 267.
(213) الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 236.
(214) ابن تيمية ، مجموع فتاوى مج 5 ص 562 – وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج 1 ص 93 – ورسالة الفرقان من مجموعة الرسائل الكبرى ج 1 مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، القاهرة ، ص 97 ، 106.
(215) ابن تيمية ، رسالة الفرقان ج 1 ص 106.
(216) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ص 210 – ابن القاضي شهبة ، طبقات الشافعية مج 2 ص 397 – ابن العماد شذرات الذهب ج 5 ص 22.
(217) الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 236.

(218) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(219) لم يرد الحديث في الصحيحين.
(220) الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 247.
(221) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنبياء (الوصية) ص 467.
(222) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(223) المصدر نفسه ص 465 . 468.
(224) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 243.
(225) المصدر نفسه ج 9 ص 251.
(226) ابن تيمية ، رسالة الفرقان ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج 1 ص 104.
(227) الرازي ، الأربعين ج 1 ص 277.
(228) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 201.
(229) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(230) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(231) المصدر نفسه ج 9 ص 213.
(232) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(233) أنظر الوصية في عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة ص 467.
(234) الإمام مالك ، الموطأ ، رقم الحديث 1619 ، ط دار النفائس ، بيروت ، 1982.
(235) الرازي ، المطالب العالية ج 2 ص 62.
(236) المصدر نفسه ج 9 ص 244.
(237) المصدر نفسه ج 2 ص 87.
(238) سورة الليل الآيات 5 إلى 10.
(239) أنظر صحيح مسلم رقم الحديث 2647 – وصحيح البخاري. جنائز 82. وتفسير سورة الليل 5 - وسنن أبي داود ، قدر 4.
(240) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 226 - 227
(241) المصدر نفسه ج 9 ص 229.
(242) سورة الأعراف الآية 172.
(243) الإمام مالك ، الموطأ ، رقم الحديث 1618 ، وكذلك ورد في سنن أبي داود . قدر 10.
(244) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 237 – 238.
(245) ورد في صحيح مسلم ورقمه 2662 – وفي سنن أبي داود ، ذراري المشركين 1.

(246) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 241.
(247) لم يرد في الصحيحين وغيرهما.
(248) الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 39.
(249) ورد في صحيح مسلم برواية أخرى : "حجابه النور ، لو كشفه لاحترقت وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه " رقمه 179.
(250) الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 48.
(251) الرازي ، التفسير الكبير مج 10 ج 19 ص 62 – 63.
(252) سورة الرعد الآية 38.
(253) سورة محمد الآية 38.
(254) الرازي ، المطالب العالية ج 8 ص 117.
(255) المصدر نفسه ج 9 ص 98.
(256) ورد في صحيح البخاري ، مناقب المهاجرين 9 – وفي صحيح مسلم ، زيادة : " إلا أنه لا نبي بعدي " رقمه 2404.
(257) الرازي ، الأربعين ج 2 ص311.
(258) المصدر نفسه ج 2 ص 313.
(259) المصدر نفسه ج 2 ص 327.
(260) المصدر نفسه ج 2 ص 318.
(261) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 243.

الفصل الثاني

الأصول الفكرية الإسلامية

لفكر فخر الدين الرازي

"إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدرا على الرفاق".

تاج الدين السّبكي.

لما كان مذهب الرازي الفقهي شافعيا، ومذهبه الكلامي أشعريا، رأينا أنه ينبغي علينا بحث هذه العلاقة، حتى نتعرف بدقة عن الأصول التي ساهمت في تشكيل فكره في هذه الفنون، بالإضافة إلى نزعة المعتزلة التي تفاعل معها بقوة، سواء بموافقته لبعض آراء أعلامها أو بمعارضتها ومحاربتها.

ولعل تلك ال عات الثلاث كان لها التأثير الإيجابي في فكر الرازي، وهو الأمر الذي ما يزال محلّ جدل بين الباحثين، بسبب الروح العلمية التي يتمتع ب ا،ولأنه لم يتبع طريقة من طرق هذه ال عات، ولم يتخذها منهجا له، سواء فيما أصابت أو أخطأت فيه، بل كان باحثا فاحصا وناقدا لاذعا، لا يقبل أدنى خطأ، مهما كان الأمر.

ولا يعني هذا، أنه متمرد دون وعي، بل كان يتشرّف بانتمائه إلى الشافعية، من غير أن يبخس المذاهب الأخرى، وكان أيضا يعتز بأشعريته، دون تعصب مذهبي، فقد كان متفتحا على باقي الفرق الأخرى، وعارفا بأحوالها، وأين أصابت أو أخطأت.

ولهذا، فضلنا الوقوف على حقيقة هذه الأصول، من خلال علاقته بمذهب الشافعي، وفرقتي الأشعرية والمعتزلة، لذلك سنتناول كل واحد منها في مبحث.

المبحث الأول: في فكر الرازي والشافعية

1 ـ إن جميع كتب التراجم وغيرها تذكر أن الرازي كان فقيها شافعيا [1] ، وترجع الأسباب التي صيرته شافعيا، على ما يظهر إلى سببين رئيسيين :

السبب الأول : أن الأشاعرة في عمومهم على مذهب الشافعي. ولقد تأثر بهذا المذهب منذ نشأته في الأوساط الأشعرية والسنية، لأن من طبيعة البيوتات والمدارس أن يكون صغارها على مذهبها. ويقول ابن خلكان (ت681هـ) في رواية أخذها عن الرازي نفسه : "وأما اشتغاله في المذهب فإنه اشتغل على والده ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي وهو على القفال المروزي وهو على أبي زيد المروزي وهو على أبي اسحاق المروزي وهو على أبي العباس بن سريج وهو على أبي القاسم الأنماطي وهو على أبي إبراهيم المزني وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه" [2].

إن هذه الرواية تدل من جهة على شافعية الرازي في مرحلة تعلّمه، وتدل من جهة أخرى على أنه أخذ مذهب الشافعي عن أصوله، لذلك فهو ملتزم به بعد أن صار عالما، لأنه كان يشير دائما إلى هؤلاء العلماء الأفذاذ في كتبه.

السبب الثاني : لقد تمسك الرازي بمذهب الشافعي إلى أبعد الحدود، لا عن تقليد ونشأة تعليمية فحسب، وإنما عن قناعة بصحة هذا المذهب، مع العلم أنه باستطاعته أن ينتقل إلى مذهب آخر، بسبب قناعات قد تحصل لديه، خاصة وأنه تضلع في الأمور الفقهية كلها.

2 ـ هذا، ولقد كان يذكر الإمام الشافعي (ت 204 هـ) بوجهين :

الأوّل: إما كشاهد على صحة أمر أو قضية من خلال ما يجيب به السائلين، ومن الأمثلة التي ساقها، قوله : "سألوا الشافعي عن الدليل عن الصانع فقال: الفرصاد طعمها ولونها وريحها وصبغها : واحد، تأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم، ويأكلها النحل فيخرج منه العسل، وتأكله الظباء فينعقد في نوافجها المسك، وتأكلها سائر الحيوانات فتفصل مع العفونة والفساد، فالذي دبّر هذه الأجسام على هذه المناهج العجيبة : هو الله سبحانه" [3] ، والعبارة واضحة.

ويقول أيضا : "روي أن الشافعي رضي الله عنه سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية" [4] والآية هي قوله تعالى :

"وَمَنْ يُشَاقِقِ الرسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبينَ لَهُ الْهُدَى وَيَتبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِهِ مَا تَوَلى وَنُصْلِهِ جَهَنمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً" (5).

والمراد بالآية أن اتباع سبيل غير المؤمنين حرام، وأما اتباع سبيل المؤمنين فهو واجب، وهذا دليل على أن الإجماع حجة.

الوجه الثاني: وإما يذكره كصاحب حق، حينما يبحث المسائل بينه وبين غيره من العلماء، كأبي حنيفة(ت150هـ)، حيث يقول الصفدي (ت 764هـ)، أن الإمام الرازي إذا عمل تفسيرا نقل أقوال المفسرين، كأدلة الشافعية وأدلة الحنفية، ثم يبحث بين الفريقين، وفي الغالب كان ينتصر للشافعية (6).

وأما الشواهد الأخرى على ذلك : فمنها قول الشافعي : بأن ترجمة القرآن الكريم لا تفي بصحة الصلاة، بينما يرى أبو حنيفة أنا كافية (7).

-ومنها ذهاب الرازي إلى الاحتجاج بوجوه على أن قراءة القرآن الكريم في الصلاة لا تصح إلا باللفظ العربي، أي كما أنزله الله تعالى (8).

-ومنها مسألة قراءة الفاتحة، هل هي واجبة في الصلاة أم لا ؟ يقول الأكثرون أنا واجبة. ويقول أبو حنيفة : لا يجب. واحتج الرازي بثمانية عشر حجة لإثبات وجوبا في الصلاة (9).

-ومنها البسملة، هل هي آية ويجهر با في الصلاة أم لا ؟ قال الشافعي : أنا آية ويجهر با، وقال أبو حنيفة : ليست آية من الفاتحة، إلا أنا يسر با، وأما الرازي فيقول : الجهر با سنّة (10).

-ومنها اختلاف الشافعي وأبي حنيفة في مسألة الحجر على البالغ المبذر، فقال أبو حنيفة : لا يحجر عليه، وقال الشافعي: يحجر عليه، لأنه سفيه (11). واحتج بقوله تعالى : ولا تؤتوا السفهاء أموالكم" (12).

هذا، وأما الرازي فلقد استدل لترجيح قول الشافعي بقوله تعالى : "قد تبين الرشد من الغيّ" (13) والمراد بالرشد صلاح المال، والصلاح في الدين أيضا. وهو عند أبي حنيفة غير معتبر، أي الصلاح في الدين. واستدل الرازي أيضا بقول أهل اللغة : أن معنى الرشد هو إصابة الخير، فيكون المفسد في دينه غير مصيب للخير (14).

وهو يرى من بعد هذا، أن طرائق كثيرة في انفاق المال أو كسبه، قد تؤدي إلى أنواع من الصلاح في حياة الدنيا، ولكنها ليست على مجرى الصلاح الديني، ولهذا أوجب ضم الصلاح في الدين، للمراد من الرشد، وباعتبار آخر، يمكن القول أنه إذا كان العقل مطلوبا في الرشد، فلماذا لا يكون الدين كذلك ؟

هذا، وهناك اختلاف آخر له شهرة بين المذهبين : هل يجوز للزوج غسل زوجته، فقال الشافعي : يجوز، لأنها زوجته بعد الموت [15]، واحتج بقوله تعالى : "وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ" [16]. وأما أبو حنيفة فقال : لا يجوز، لأنها ليست زوجته بعد الموت، بدليل أنه لا يحل منها أشياء كالوطء، واحتج بقوله تعالى : "إِلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ" [17].

وأما الرازي فيرى، أنها زوجة، لأن امتناع الوطء لا يرفع الزوجية، واستدل عليه بحالات كثيرة لا يحل فيها الوطء، مع ذلك فهي زوجة، مثل زمان الحيض والنفاس ونهار رمضان وغيرها [18].

وهناك أيضا مسألة نقض الوضوء عند لمس المرأة، فالشافعي يرى أنه ينقض، واحتج بقوله تعالى : "أَوْ لامَسْتُمُ النسَاءَ" [19]. وقال أبو حنيفة : لا ينقضه. وأما الرازي فقد طعن في حجة أبي حنيفة، واعتبرها من خبر الواحد أو القياس، فلا تكون معارضة لحجة الشافعي [20]. لأنه ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب [21].

3 ـ ويظهر مما سبق، أن الرازي قد يتناقض أحيانا، فهو في المبحث الأول من الفصل السابق يبطل مبدأ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو الآن يأخذ به، ويجعله قاعدة في أصول الفقه.

مع العلم أن هناك مسائل تشبه هذه المذكورة قبل قليل، لا يصح فيها الأخذ بعبرة عموم اللفظ، كما في قوله تعالى : "فَاعْتَزِلُوا النسَاءَ فِي الْمَحِيضِ" [22]. فإذا أخذنا بمبدأ عموم اللفظ، فإن الحائض إما أن تطرد من البيت، كما يفعل النصارى، وإما أن تبقى في البيت، ولكن ينقطع الرجل عنها، امتثالا لقوله تعالى، بوجوب اعتزال الزوجة عند المحيض.

وأما إذا أخذنا العبرة بخصوص السبب فإن اعتزال النساء في المحيض، يعني عدم المباشرة فقط، لأنه جاء في الآية قوله تعالى : " قُلْ هُوَ أذى " [23]. أي يعني اعتزال شيء محدد في المرأة، بسبب الضرر، ولم يجعلها كلها أذى، لذلك فلا تنقطع معها التصرفات والعلاقات الأخرى.

والدليل على ذلك، أن أحاديث نبوية كثيرة تثبت أن المراد هو عدم المباشرة فقط، كقوله عليه الصلاة والسلام : "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" [24]. وهناك حديث آخر رواه يحي بن يحي عن عائشة أنا قالت : "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتكيء في حجري وأنا حائض فيقرأ القرآن" [25]. وحديث آخر عن عائشة أيضا قالت : قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : "ناوليني الخُمرَةِ من المسجد" قالت : فقـلت : إني حائض، فقال : "إن حيضتك ليست في يدك" [26]. ونعتبر هذه الدلائل كافية لنفي العبرة بعموم اللفظ في مثل هذه المسائل.

4 ـ ومما لاشك فيه، أن الرازي يقف بكل إصرار إلى جانب مذهب الشافعي، ويدافع عنه بدلائل مختلفة، كقوله : "واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي رحمه الله" [27]. وكقوله عند التعارض بين الدلائل : "ثم نقول: هب أنه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا إلا أن الترجيح معنا" [28].

وهذا يعني أن الرازي لا يكتفي بذكر الحجج، بل يضيف إليها تعليقات. للتأكيد على صحتها أو قوتا، وهذه شواهد على مدى تأثره بآراء الشافعي، مع العلم أنه لم يتأثر به في المسائل الفقهية فحسب، بل تأثر به أيضا في المسائل الكلامية، وذلك مشاهد في كتاب مناقب الشافعي.

لقد كانت أول مشكلة افتتح با كتاب مناقب الشافعي، هي اختلاف العلماء وأهل الفرق في موقف الشافعي من علم الكلام، وهؤلاء يصنفهم إلى طائفتين :

الطائفة الأولى : ترى أن بعض ما نقل عن الشافعي في علم الكلام يطعن في هذا العلم، مثلما روي عنه، أنه قال : "ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح" [29]. وقال أيضا: "لو أن رجلا أوصى بكتبه من العلم لأحد، وكان فيها كتب كلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية، لأنا ليست من كتب العلم" [30].

ومثلما روي عن أحمد بن حنبل (ت 241هـ) أيضا، أنه قال : سمعت أبي يقول : "خير خصلة في الشافعي أنه ما كان يشتهي الكلام" [31].

إن هذه الأقوال المروية عن الشافعي هي التي حملت هذه الطائفة على الطعن في علمه واجتهاده، لأن المنكر لعلم الكلام عندهم يكون جاهلا بذات الله وصفاته وبنبوة الأنبياء عليهم السلام، ولقد احتج هؤلاء بوجوه :

الوجه الأول : إن المعرفة بالله تعالى، ونبوة الأنبياء استدلالية وليست ضرورية، والدليل إما أن يكون عقليا أو سمعيا، وبما أنه ليس جائزا أن يكون سمعيا، فهو يكون عقليا، وهو المراد بعلم الكلام [32].

الوجه الثاني : لما اختلف المسلمون في صفات الله تعالى، وادعى كل واحد منهم أنه على الحق، صار المخالفون لغيرهم أصحاب بدعة أيا كانوا، وتمييز ذلك بالنقل يقتضي أن يكون بالتواتر، وبما أنه مفقود، فطريق العقل أولى، لذلك فمن طعن في علم الكلام فهو جاهل بالله وبرسله واليوم الآخر، أي لا يكون من المسلمين، فضلا أن يكون من المتهدين [33].

الوجه الثالث : إن القرآن الكريم مملوء بدلائل القدرة والعلم والتنزيه وإعمال العقل ودلائل النبوة، وإذا ثبت هذا، كان الطعن في علم الكلام طعنا في القرآن الكريم، وذك محال [34]. وهذا الوجه شامل للوجهين السابقين.

هذا، وأما الطائفة الثانية وتتألف من الحشوية والمحدثين فهي متمسكة بالأقوال المذكورة عن الشافعي، وترى أن الشافعي إمام كامل عظيم، وأن إنكاره لعلم الكلام، لدليل على أنه مذموم [35].

والذي يراه الرازي هو أن علم الكلام أشرف العلوم، وأن الشافعي هو أفضل المتهدين وأعلمهم، وبما أنه كان من الواجب عليه أن يوفق بين آرائه، لذلك حمل طعن الشافعي في علم الكلام على تأويلات : - منها أن ذمه له كان بسبب انتساب أهل البدع إلى أهل الكلام، وانتصار السلاطين لهم على أهل الحق.

- ومنها أن البحث والنظر في زمانه كان من أجل الدنيا، وهو ليس براغب فيها، فتركهما وأعرض عنهما [36].

هذا، ولما حاول الرازي إثبات أن الاجتهاد ضد التقليد، ولابد له من النظر العقلي، فتبّين له أن الشافعي كمجتهد ليس رافضا للنظر العقلي، حيث استدل من بعد هذا بروايات تشهد كلها على أنه عالم بالكلام، وإلا فكيف يقدر على الجواب عن شبهات المسائل، التي سئل عنها [37].

5 ـ إن الرازي في أحيان كثيرة ينقل آراء الشافعي في كتبه، مما يدل على أن مذهبه في الفقه من مذهب الشافعي، فهاهو في تفسيره للآذان يحكي عن الشافعي أنه يقول : "إن المؤذن إذا قال : حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح، فالسّنة أن يقول المستمع : لا حول ولا قوة إلا

بالله العلي العظيم، والمعنى : أن الإنسان إذا دعي إلى الصلاة وإلى الفلاح فهو يقول : لا حول ولا قوة ولا طاقة في الإتيان بهذه الطاعة، إلا بإعانة الله وتوفيقه" [38].

إن هذا النص موجود في كتاب "المطالب العالية"، بالمبنى والمعنى نفسه، وقد ختمه بإقرار ما يذهب إليه بقوله : "وذلك صريح مذهبنا" [39]. وهو شهادة صريحة منه على أنه في المذهب على مذهب الشافعي، ودليل قاطع يمكن الرد به على من يظن بأنه ليس على أي مذهب أو لم يتبع مذهبا.

وعليه، فإنه يمكن القول : أن رأي الرازي في القضاء والقدر يرجع إلى تمسكه بهذا المذهب السني، القائم على أن ترتب الدواعي والصوارف اضطراري، ولهذا اختار أن يخالف أصحابه من الأشاعرة في قولهم بالكسب.

هذا، وكذلك نجد مواقفه في مسألتي الإمامة وأحوال الخلفاء يتشابه تمام التشابه مع مواقف الإمام الشافعي، وقد شرح تلك المواقف في كتاب "مناقب الشافعي"، ودعمها بحجج من عنده، مما يدل على موافقته لها، كما يذكر المواقف نفسها في كتبه أخرى.

وخير دليل على ذلك ما ذكره الرازي عن تفضيل الإمام الشافعي للخلفاء الراشدين. كما هم في توليهم للخلافة، وكان يحتج على صحة خلافة أبي بكر بدلائل قوية [40]. وهذا الموقف جلب له اتهاما، لأن الأولى به كهاشمي أن يقدم عليا على أبي بكر، ولكنه ردّ على هذه التهمة قائلا : "علي بن خالتي وابن عمي، لأني رجل من بني عبد مناف وأنت رجل من عبد الدار، ولو كان الأمر كما قلت، لكنت أولى بهذه الكرامة ولكن ليس الأمر كما تتمنى" [41].

وللشافعي نظم يفيد صحة خلافة الخلفاء على الترتيب :

وأنا أبا بكر خليفة أحمـد
وكان أبو حفص على الحق يحرص
وأشهد ربي أن عثمان فاضل
وأن عليّا فضلـه متخصـص [42]

هذا، ولقد كان الرازي على هذا المذهب، حيث أنه يشهد بصحة خلافة الخلفاء الراشدين، ويعظمهم عند ذكرهم، وهو يرفض قول الرافضة، بأن عليّا منصوص على إمامته بالقرآن الكريم أو الحديث النبوي، لأن النص في حدّ ذاته لا يمكن أن يخفى أو يحرف إن كان موجودا [43]، والصحابة على قيد الحياة في ذلك الزمان، وإلا وقع الشك في إيمانهم، وهو محال.

ويقول: إن طريق حصول الإمامة إما النص أو الاختيار، وبما أن القول بالنص باطل - على ما ستأتي دلائله – فيبقى القول بالاختيار، وكل من قال : طريق الإمامة هو الاختيار، وقال : الإمام هو أبو بكر، فوجب القطع بصحة إمامته، دون ريب (44).

هذا، ولما كان الرازي يردّ على الشيعة في مسألة الإمامة، ويطعن في دعواهم، فإنهم كانوا يردون عليه، وكان هو يقول عن ردّهم : "زعموا : أنه متواتر وإذا وجدوا خبرا يقوي قولنا، زعموا : أنه خبر واحد، وليس بصحيح، وهذا يجري مجرى التحكم" (45).

6 ـ إن الإمامين - الشافعي والرازي – يتفقان في مسألة السنن الصحيحة على أنها قليلة عند أهل المعرفة، والدليل عليه أن الشافعي سئل عن السنن الصحيحة، فأجاب : "السنن الصحيحة قليلة عند أهل المعرفة إذا كان أبو بكر الصديق – رضي الله عنه – لا يصح له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا سبعة أحاديث، وعمر بن الخطاب – رضي الله عنه – مع طول مدته، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصح له إلا خمسون حديثا، وعثمان – رضي الله عنه – فأقل، وعلي بن أبي طالب – رضي الله عنه – مع ما كان يحض الناس على الأخذ منه، لا يصح له حديث كثير، لأنه كان مشغولا ممتحنا" (46).فكيف يوثق في كثيرها؟

هذا، ونجد الموقف نفسه عند الرازي في قوله : "إن الأفاضل الذين صحبوا من أوّل المبعث إلى آخر الوفاة، ما حدثوا إلا قليلا، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي – رضي الله عنهم – مع كثرة علومهم، وقوة خواطرهم، وشدة ملازمتهم لحضرة النبي صلى الله عليه وسلم، وجدّ النبي في إرشادهم وتعليمهم" (47).

وهذا الموقف من الإمامين يشكك في صحة كثرة الأحاديث التي تعد بالآلاف عند بعض الرواة، كأبي هريرة، الذي يرى فيه الرازي أن كثيرا من الصحابة طعنوا فيه، بسبب بعض أقواله، مثل قوله " "حدّثني خليلي أبو القاسم" ولقد منعه علي بن أبي طالب عن ذلك، وقال له: "متى كان خليلا لك" (48).

7ـ وأما مسألة فضائل الصحابة، وعلى الأخص علي بن أبي طالب، فكلا من الإمامين يدافع عنه، ويبين فضائله، وقد اتفق أن قال أحدهم عن ابن أبي طالب عند الشافعي : "ما نفر الناس من علي، إلا لأنه كان لا يبالي بأحد". فأجابه الشافعي رضي الله عنه: "كان فيه أربع خصال، لا تكون خصلة واحدة منها في إنسان، إلا ويحق له أن لا يبالي بأحد إنه كان زاهدا،

والزاهد لا يبالي بأحد، وكان عالما، والعالم لا يبالي بأحد، وكان شجاعا، والشجاع لا يبالي بأحد، وكان شريفا، والشريف لا يبالي بأحد"[49].

إن هذا الوصف الدقيق والعميق، لا يصدر إلا عن صاحب علم وتجربة كبيرين في أمور الدين، وشؤون الحياة، وهي الطريقة التي اتبعها الرازي في مسيرته، وكان يدعو إليها.

هذا، ولما كان الرازي ليس بعيدا عن ذلك المراد، فقد وجدنا كثيرا من أقوال علي بن أبي طالب في كتبه، وجاء أغلبها في مسائل القضاء والقدر، والروحانيات، والت يه، حيث كان يجعل أقواله حججا، كقوله : "ولنختم هذا البرهان القاطع بفصل منقول عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – يقوي ما ذكرناه" [50].

كما كان ينقل له جوابات حسنة في منتهى الحكمة والعلم، كجوابه لسائل عن التوحيد والعدل، فقال: "التوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن تتهمه" [51].

وأما من الأفضل، أهو علي بن أبي طالب أم أبو بكر الصديق ؟ فإن الرازي في ردوده على ادعاءات الشيعة، كان يردّ عليهم في هذه المسألة، ويبطل دعواهم بأن عليا أفضل من أبي بكر، لأنه كان أكثر جهادا [52]. بقوله لهم "فاقبلوا منّا مثله في حق أبي بكر" [53].

والحق أن علي بن أبي طالب وأبا بكر الصديق تجمعهما خصال اشتهرا بها، وقد جمعها الإمام الشافعي في قوله : "كان أبو بكر وعلي معروفين عند أهل مكة بالفضل والدين والصدق" [54]. ولهذا يجب علينا أن نتجنب المفاضلة بين الخلفاء الراشدين، لأن انقسامات المسلمين حصلت بسبب هذه المباحث المصطنعة، التي لا تفيد في الدين، ولا في الدنيا.

المبحث الثاني : في فكر الرازي والأشعرية.

رأينا في المبحث السابق، أن الرازي كان على مذهب الشافعي، وقيل : أنه يتعصب له، ولاسيما فيما يخالف مذهب الحنفية، وهوكذلك يتعصب للأشعرية في أصول العقائد [(55)].

لذلك سنحاول أن نبين أشعريته في مسائل العلم والمعلومات، وفي القول بحدوث العالم، و إثبات العالم بالقسمة العقلية إلى جوهر وعرض أو إلى ما يسمى عند الأشاعرة بالمتحّيز والكون.

ولا يختلف اثنان على أن الرازي على طريقة الأشعري، لأنه يمزج بين الكلام والفلسفة، ويظهر ذلك من عنوان كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين"[(56)]. ولهذا يتفق جميع المترجمين له على أنه أشعري في الأصول العقائدية.

وأما كيف صار أشعريا ؟ فقد حكى ابن خلكان (ت 681هـ) عنه : "أنه اشتغل في علم الأصول علىوالده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري وهو على إمام الحرمين أبي المعالي، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري" [(57)].

ويعني هذا أنه قد نشأ وتتلمذ في أحضان المدرسة الأشعرية وأنه أخذ علم الأصول عن أصوله، ويقال في هذا الشأن : أنه كان يحفظ كتاب "الشامل" لإمام الحرمين (ت 478 هـ). وهذا ما ذكره عنه جميع المترجمين لسيرته [(58)].

هذا، ولقد انتصرت الأشعرية به، حسب قول التاج السبكي (ت 771هـ) : "أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد" [(59)]. ويقول في قصيدته النونية :

وابن الخطيب وقوله إن الوجـ
ـد يزيد وهو الأشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والمسـ
ـمّى واحد لا اثنان أو غيران
والأشعريـة بينهم خلـف إذا
عدت مسائله على الإنسـان

بلغت مئين وكلّهم ذو سّنة
أخذت عن المبعوث من عدنان [60]

هذا، وأما بعض خصومه فقد نسبوه إلى الأشعرية باحتشام. قصد الحط من قدره وشأنه في انتصاره للأشعرية، أمثال الشهرزوري (ت 687هـ) في قوله : ثم رجع وتبصر مذهب أبي الحسن الأشعري المتكلم" [61] ، والحقيقة أنه لم يخرج عن الأشعرية منذ نشأته، والقول بأنه : رجع وتبصر مذهب الأشعري، وهذا الكلام يصعب تصديقه، لأنه كان أشعريا بالنشأة وبالاقتناع، وستأتي شواهد على هذه المسألة بعد قليل.

والذي يراه ابن تيمية (ت 728هـ) أن غالب مادة الرازي أخذها من كتب أبي المعالي (ت 478هـ) مثل "الشامل"، وبعض كتب القاضي أبي بكر (ت 403هـ)، وأخذ عن الشهرستاني (ت 548هـ) وأمثاله، ولكنه ليس مطلعا على كتب أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ) [62].

وهو قول غير صحيح، لأن الرازي يدفعه بقوله : "إن الخط المؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ، هل يمكن أن يجعل دائرة أم لا ؟ أما "الأشعري" فقد أنكره في كتاب "النوادر" وذهب "إمام الحرمين" في "الشامل" إلى أنه جائز" [63].

ولأن ابن تيمية أيضا يدفعه في قوله : "ومن تأمل كلام فحول النظر في هذه المسألة علم أن الرازي قد استوعب ما ذكروه" [64]. وهذا يعني أنه يناقض كلامه السابق، لأنه هنا يرفعه إلى مرتبة فحول النظار.

هذا، ومما لاشك فيه، أن الرازي كان من كبار العلماء، الذين حملوا لواء المذهب الأشعري ووسعوا فيه، وقد ترك مدرسة فكرية، غطّت كل مناحي الفكر، وانتشرت شرقا وغربا، كما كان للأشعرية ولأهل السنة عامة عزّ به، لا مثيل له، في عهده ومن بعده.

يقول أحمد أمين (ت 1954م) : "جاء عالمان كبيران قوّيا مذهب الأشعري وزادا في انتشاره، هما أبو حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي فقد كان لهما مقام كبير عند المسلمين وتأليفات كثيرة استقبلت بالقبول" [65].

ثم أوضح أوجه التشابه بينهما، وهي أن : كل واحد منهما وسع من مذهب الأشعري، وله تصانيف كثيرة، ويمتاز بقوة الحجة، وفصاحة اللسان، والقدرة على البرهنة، وكان دعامة لأهل السنة، وحارب كل المذاهب الأخرى المناوئة للسّنة [66].

والحق أن الرازي كان على مذهب أهل السنة، وهو يشهد على نفسه بذلك، فيقول : "وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السّنة والجماعة" [67]. ردّا منه على خصومه ليثبت لهم أن اتامهم له بعد ولائه لأهل السنة باطل.

ومن تأمل في كتبه، فإنه يجده على مذهب الأشعرية، حيث أنه كان يستشهد بكتب الأشعري، ويذكر ما فيها، وينقل أقواله للاستدلال با أو لمناقشتها، ولهذا فلا نعتقد أنه جاهل به، فإنه يقول : "قال الأشعري كل واحد من أجزاء الإنسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة، وهذا يكوّن هذا البدن مركبا من أشياء كثيرة" [68].

والدليل على أشعريته من بعد هذا، يظهر في استعماله للعبارات الآتية : "واحتج أصحابنا" و"قول أصحابنا" و"أما أصحابنا" و"مذهب أصحابنا". وهي عبارات تدل كلها على تمسكه بمذهب الأشعرية وأهل السّنة.

هذا، وفيما يلي بعض المقتطفات من كلامه كشواهد، مثل قوله : "احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش" [69] وقوله : احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته لأصله صحّ أن يعلم ويقدّر وإلا لم يكن حصول هذه الصحة أولى من لا حصولها" [70].

فهو يستعمل عبارة "احتج أصحابنا" في كتابه "التفسير الكبير" أكثر مما يستعملها في غيره، وهو يذكرها إشارة إلى الأشاعرة، حينما يفسر آية ما بآراء ومقومات مختلفة. كتفسيره لقوله تعالى : "إن الله على كل شيء قدير" [71]. فهو يقول فيه : "احتج أصحابنا بذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لأبي علي وأبي هاشم" [72].

ويقول " "احتج أصحابنا بذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافا للمعتزلة، فإنم يقولون : الاستطاعة قبل الفعل محال" [73].

ويقول عن قوله تعالى : "اللهِ الذِي لَهُ مَا فِي السمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ" [74]. احتج أصحابنا بذه الآية على أنه تعالى خالق لأعمال العباد، لأن أعمال العباد حاصلة في السموات والأرض بمعنى أنا مملوكة له، وملكها يوجب وقوعها بقدرته [75].

ويقول أيضا : احتج أصحابنا على أن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى [76] بذه الآية : "رَب اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصلاةِ وَمِنْ ذُرِيتي" [77].

هكذا، كان الرازي يعبر عن وجهة نظر الأشاعرة بذه العبارة "احتج أصحابنا" وهو يكررها كثيرا [78]. مما يدل على أنه متمسك بمذهب أهل السّنة، ولم يغادره أو ينحرف عنه.

وليس اختلافه مع بعض علماء هذا المذهب في بعض المسائل اختلافا خارج المذهب ولكن داخله.

هذا، وأما عبارة "قول أصحابنا" فقد جاءت في مواضع كثيرة، نذكر منها قوله : "وقد اختلف قول أصحابنا وقول المعتزلة في تفسير هذه الآية" (79) وقوله : "وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والت يه، الذين عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته، وذلك هو المنهج القويم والصراط المستقيم" (80).

وأما عبارة " أصحابنا" فقد جاءت في قوله: "أما أصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه"(81). وكان يقولها عند ذكر أو شرح آراء الأشعرية، كقوله : "وأما أصحابنا : فإنم يقولون : الشيء إذا عدم فقد بطلت ذاته ولا تبقى له حال العدم هوية ولا خصوصية. مع ذلك قالوا : لا يمتنع في قدرة الله إعادته بعينه وهذا لم يقل به إلا أصحابنا" (82).

وأما عبارة "مذهب أصحابنا" فقد تكررت كثيرا في كتبه، ومنها قوله : "مذهب أصحابنا والشيعة : أن الأنبياء أفضل من الملائكة" (83).

وهو عندما يذكر أعلام الأشعرية يضيف عبارة : "من أصحابنا" أو "منا" كقوله : "وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك رحمه الله (84) من أصحابنا على ابن الهيصم (85) ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا" (86).

ويقول أيضا : "وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنا معلومة" (87). والمراد بالمعلومة ذات الله تعالى، وهذا الموقف من نقاط الالتقاء بين الأشاعرة والمعتزلة. وأما المسائل المختلف فيها بين الفريقين، فمثل مسألة الرؤية، فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونا، وتثبتها المشبهة والكرامية، ولكن باعتقاد كونه تعالى في المكان والجهة، خلافا للأشعرية التي تثبت الرؤية، وهي م هة عن الكيفية، وقد انفردت بذا القول الذي لا يقول به أحد إلا الأشعرية، حسب الإمام الرازي (88).

وهناك شواهد أخرى على أن الرازي يذهب مذهب الأشعرية على العموم، كمسألة القضاء والقدر، الذي لا مردّ له، ولذلك نجده يقول لما وصل في تفسيره الكبير إلى قوله تعالى : "وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ" (89) : "اعلم أن أصحابنا تمسكوا بذه الآية من وجوه : أوّلها قوله : "بَلْ زُيِنَ لِلذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ" (90) وقد بينا أن ذلك المزين هو الله. وثانيها : "وَصُدوا

عَنِ السبِيل" [91] بضم الصاد، وقد بينا أن ذلك الصاد هو الله. وثالثها قوله : "ومن يضلل الله فما له من هاد" [92] ، وهو صريح في المقصود" [93].

هذا ويؤكد في مواضع أخرى على أن المؤثر في حصول الفعل هو قدرة الله تعالى، وأما قدرة العبد فلا أثر لها فيه، وكان هذا قول أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ) وأكثر اتباعه كالقاضي أبي بكر (ت 403 هـ) وابن فورك (ت 406هـ). ولكن مهما كان الاختلاف موجودا بينهم، فهو بوجه فقط، كالاختلاف بين القاضي والأشعري في هذه المسألة [94].

وبالفعل، فإن الأشعري يقول بذلك صراحة : "فلم لا دلّ وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلاّ الله كما دلّ على أنه لا خالق له إلا الله تعالى. قيل له كذلك نقول" [95].

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على استيعاب الرازي لمقالة الأشعري ،وهو استيعاب يبطل اتهامات خصومه، في أنه ليس مطلعا على كتبه، والمراد بالعبارات التي ذكرناها آنفا من أجل الدلالة على اتباعه لمذهب أهل السنة عموما، والأشعرية على الخصوص، وهي عبارات حاضرة عند أبي الحسن الأشعري وللغرض نفسه، إنه يقول : "ومن أصحابنا من يجيب بأن نرى بقضاء الله تعالى وقدره اللذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعا لأمره" [96].

هكذا، فالقول بأن الله تعالى هو خالق أفعال العباد حجة عند ابن تيمية (ت 728 هـ) والإمام الأوزاعي (ت 158 هـ)أيضا، وهو قول الأشعرية، ولذلك كان يدعو مثلهم إلى الامتناع عن القول بالجبر نفيا أو إثباتا [97].

هذا، ولما كان أصحاب المذاهب لا يتفقون كل الاتفاق فيما بينهم، فلا عيب أن يختلف الرازي مع باقي الأشاعرة في بعض المسائل، لأن حدوث بعض الاختلافات بين الأشاعرة، مما يدل على استيعابه لمقالاتهم، وبالفعل، فهم يتفقون على مبدأ الكسب، غير أنهم يختلفون في كيفية حصوله، مثل اختلاف القاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ) مع الاستاذ أبي اسحاق الاسفراييني (ت 418 هـ)، وكلاهما مع إمام الحرمين (ت 478 هـ).

وهي اختلافات يقول الرازي عنها : "زعم القاضي أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد" [98]. ويقول عن الأستاذ : "وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين" [99]. وأما عن الإمام فيقول : "وزعم إمام

الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور، وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري" (100).

وهذه العبارات تعني أنه كان ملما بآراء الأشاعرة عن بينة، وليس لمجرد أنه منهم، لأن الذي ينتمي على أساس تقليد، لا يستطيع التمييز بين الفروق الدقيقة.

وللمزيد من توضيح هذه المسألة، وكون اطلاعه على دقائق الفهم لدى كل واحد منهم عميقا، نورد له ما يلي : "أن أبا الحسن الأشعري أثبت اليد صفة وراء القدرة، والوجه وراء الوجود، وأثبت الأستاذ أبو اسحاق صفة توجب الاستغناء عن الوجود، وأثبت القاضي ثلاث صفات هي إدراك الشم والذوق واللمس" (101).

هذا كله يعني أنه كان مستوعبا لمقالات الأشاعرة، وأن مزاعم خصومه باطلة، ومن أراد المزيد من الأدلة، فعليه بمراجعة كتبه، فإنه سيجدها مليئة بالشواهد الحية، كما قلناه.

والحق أن الرازي مثل أبي الحسن الأشعري، في كونه يحتفظ بعلم الكلام بغايته الحقيقية، وهي الدفاع عن العقيدة (102) ويعتبر من أجل العلماء في هذا الميدان، وذلك باعتراف خصومه له، كابن تيمية، ناهيك عن أصحابه أو من تأثر به، كابن خلدون (ت 808 هـ) الذي يقول : "من أراد الردّ على الفلاسفة فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب" (103).

ومما لاشك فيه، أن الرازي أشعري أصيل من جهتين : أولهما، أنه لم يخرج في جملة فكره عند السياق العام للأشعرية، وأهل السنة. وثانيهما، أنه اجتهد قدر طاقته في حلّ مشكلات علم الكلام وعلوم الشريعة، ولأن الاجتهاد كان من سنن أهل السّنة.فلا عجب أن يأخذ ما أصابوا فيه، ويجتهد بنفسه في الوقت نفسه.

المبحث الثالث: في فكر الرازي والمعتزلة.

رأينا في المبحث السابق، أن الأشعرية كانت مصدرا هاما بالنسبة لفكر الرازي، وأنه خالفها في بعض المسائل، ولذلك قد يسأل سائل عن دوافع هذا الخلاف، هل هو بدافع من مصدر آخر أثّر في فكره أم مما استقل به لنفسه ؟

والذي نلاحظه هو أن كلا الأمرين يمكن اعتبارهما صحيحين، ويعني هذا أنه تأثر بغير الأشعرية، أي أنه ذهب إلى مذاهب أخرى، كمذهب الاعتزال أو الفلاسفة، كما أنه استقل أحيانا بأشياء من نفسه.

1 ـ لذلك، فإننا سننظر الآن في مدى تأثره بالفكر الاعتزالي وفي السبب الذي جعله يخالف الأشاعرة في محاولتهم لإبطال القول بتحسين العقل وتقبيحه، فيذهب مذهب المعتزلة. على أن الأشاعرة فهموا أن الحسن حسن لذاته، والقبيح قبيح لذاته، بينما المعتزلة يقولون: إنّ الحسن يحسن لوجوه عائدة إليه، وكذلك القبيح، ولقد ردّ الأشاعرة على هذا التعليل بوجوه، وعلى أنه غير مفهوم ولا معقول (104).

ولقد شرح الرازي تلك الوجوه، فضرب مثلا بالخل، الذي إذا تناوله الإنسان على أكل طعام دسم، فإنه قد تحصل لديه لذة، وأما إن تناوله على جوع، فقد تحصل لديه آلام، ونظرا إلى هذا، فإنه لا ينبغي الاعتقاد بأن اللذة قد حصلت بتناول الخل، وإنما هناك أحوال تشترك مع الخل في حصول اللذة، كأنواع الطعام وقوة المعدة، وغيرها، وقس ذلك في سائر الأمور (105).

إن ترجيح الرازي لبعض أقوال المعتزلة فيه شبهة لدى بعض العلماء، حيث اعتقدوا أنه ينهل من فكرهم، ولا شيء من عند نفسه في الحقيقة،لأن أقواله عبارة عن ترديد لأقوالهم، وهم إذا وجدوا في كتبه، ما يدل على تمسكه ببعض آرائهم أو الدفاع عنهم، فإن الشبهة تصير لديهم حقيقة مطلقة.

وبالفعل، فالرازي ينتصر للمعتزلة، عندما يرى أنم على حق أو حينما يتفق معهم في بعض المقدمات أو الاحتجاجات، كقوله: "فظهر بذا أن الذين عوّلوا على هذه الحجة في إبطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ولم يحيطوا بمقالتهم، والله أعلم" (106).

وكذلك، كان يرى أن ما يتخيله المعتزلة من الحسن والقبح، قد صدقوا فيه، إلا أنه يرجعه إلى جلب المنافع ودفع المضار [107]. وهذا يدل على أنه لا يتورع في الإقدام على نصرة المعتزلة والميل إليهم، مع وفائه دائما لمذهب أهل السنة.

2 ـ وأكبر شبهة جعلت منه معتزليا هي ذكره لهم في كتبه، كفرقة أو شيوخهم الأعلام، خاصة ما يرويه عن أبي الحسين البصري (ت 436 هـ)، وهو من شيوخ المعتزلة القلائل الذين يخالفون أصحابه في بعض المسائل، مما يقر به أهل السنة، والرازي مثله في مخالفة أصحابه أيضا.

والدليل على اقتراب أبي الحسين البصري من أهل السنة قوله في الحياة، أنها صفة قائمة بالذات، لأن الحي لا يمتنع أن يعلم ويقدر [108]، ولقد استحسن الرازي منه قوله : أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات، لنفس ذاته المخصوصة، فلم لا يجوز أن تكون صفة العالمية والقادرية في حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة ؟ [109].

كما كان يذكر له كتبه مثل كتاب "التصفح" [110]، ولذلك يظن البعض كما أشرنا قبل قليل، أنه ينهل من الفكر الاعتزالي، والأمر ليس صحيحا، لأننا نجده في الغالب الأعم يخالف المعتزلة، ويردّ عليهم كثيرا في كتبه، كما كان يناظرهم بقوة.

وقد يقوى اتهامهم له، بأنه على مقولة المعتزلة في الضئيل والجليل، كلما وجدوا لديه ما كانت تقول به هذه الفرقة، مثل تقديمه للعقل على النقل، فظنوا أنه على طريقة المعتزلة [111] باعتبارهم من رواد هذه الفكرة.

3 ـ وقد كان هذا التقديم لديه للعقل مطية لدى ابن تيمية، لكي يبرر طعنه فيه، على أساس أنه طعن في الأدلة السمعية، في قوله : "لأن الاستدلال بالسمع مشروط بأن لا يعارضه قاطع عقلي، فإذا عارضه العقلي وجب تقديمه عليه" [112]. والمراد بهذا النقل إقامة الحجة على صحة التهمة.

والحق أن المراد عند الرازي ليس هو ما فهمه ابن تيمية، لأن السمع الخبري الصحيح لا يعارضه العقل السليم، هذا ،وإذا وجد العقل ثغرة أو شبهة في الأخبار، فإنه يجب النظر في صحته، والناظر هنا هو العقل السليم.

يقول الرازي : "عند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل، لا يمكن تصديقهما معا، وإلا لزم تصديق النقيضين [ولا تكذيبهما معا، و إلا لزم رفع النقيضين] ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل. ولما كان العقل أصلا للنقل، كان الطعن في العقل موجبا للطعن في العقل والنقل معا، وأنه محال. فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل" (113).

هذا، وأما عن مسألة التمسك بأخبار الآحاد، فيرى أن الأصوليين متفقون على أنه لا يجوز التمسك بها، لأن خبر الواحد مظنون، والمظنون لا يجوز التمسك به في المسائل اليقينية (114). هذا من جهة ، ويرى من جهة أخرى أن الدلائل النقلية التي تقوم على الأخبار المتواترة مفيدة لليقين (115). وهذا صواب ليس موجبا للطعن.

4 ـ ويظهر أن ابن تيمية يقرأ كتب الرازي بمخيال مذهبي، لأنه كان يتحامل عليه دون برهان، مثل تأويل ترجيح نفي الإرادة، وهو القول المرتبط بمسألة القضاء والقدر، حيث اتهمه فيها بالعجز عن جواب المتفلسفة على أصول مذهب أصحابه الجهمية والمعتزلة، لذلك فرّ إليهم (116).

والحق أن الرازي ليس جهميا ولا معتزليا، كما أنه لم يفرّ إلى الفلاسفة، وإلا فبماذا نفسر نقده اللاذع لهؤلاء جميعا ؟ والدليل على فساد شبهة ابن تيمية يظهر من تناقضاته الكثيرة، منها أنه يقول : كان الرازي يجيب بجواب الجهمية والمعتزلة في كتابه "نهاية العقول" (117) هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكره بمدح في مواضع أخرى، منها مدحه لكتابه أيضا، لأنه أورد فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في كتب الأولين والآخرين (118).

ومن التناقض أن نسلم في الآن نفسه بأنه كتاب جليل، وبأن جواباته على منوال الفرق، التي لم يرض بها، لأن هذا يعني أن هذا الكتاب ليس جليلا، وأنه نسخة طبق الأصل في مادته للفرقتين المذكورتين، هذا وإن جاء فيه شيء قريب منهما، فلا يدل على تبعية وولاء صاحبه لهما، لأن ابن تيمية نفسه قد ملأ كتبه بذكر الرازي، فهل هو منه ؟ إن الجواب يكون بالنفي، ولذلك فلا تصح نسبة الرازي إلى الجهمية والمعتزلة لمجرد تشابه في الأقوال أو لاقتراب بينهما في بعض المسائل المحدودة.

5 ـ هذا ولقد استمر التحامل على الرازي بسبب الآراء المذكورة، إلى عهدنا هذا، حيث علّق الأستاذ أحمد حجازي السقا محقق كتاب "المطالب العالية" على هذه العبارة للرازي: "ولما تعارضت الأخبار وجب الرجوع إلى دلائل العقل وقد بينا أن دلائلنا العقلية أقوي وأكمل وأوضح" [119] ، فقال " إن إحالة الرازي إلى العقل، لدليل على أن دلائل المعتزلة السمعية لا يمكن ردها، لأنا محكمة، وأما ما تمسك به فهو المتشابه، كما أن دلائل العقل لا تحسم النزاع، لأن العقل نفسه لا يجوز وجود الإله، وهذا من مشاغبات الرازي، لإبعاد دلائل النقل والعقل معا [120]. والحقيقة أن الرازي ما كان مشاغبا ولا مضللا، ولا ضالا، بل هو كباقي العلماء قد يخطئ، وهذا ليس مثل ذاك.

هذا، وأما عن عدم جواز وجود الإله عقلا، فهذا يدل دلالة قاطعة على أن المحقق لم يدقق، وإلا فكيف غفل عن قوله : "أن العقل يقتضي التوجه إلى عبادة الله تعالى، والإعراض عن كل ما سواه" [121]. وقوله أيضا : وكل ذلك يدل على أن إهانة الجسمانيات، وتعظيم الروحانيات أمر مركوز في العقول" [122].

إن هذه الشواهد تدل على جواز وجود الإله عقلا في نظر الرازي، لأن من لا يدرك النقل بالعقل، فهو معرض للوقوع في الضلال بنسبة كبيرة، أي حظه من الرشاد قليل جدا، والملاحظ أن انحرافات وضلالات الناس في الدين ترجع إلى التهاون في استخدام العقل، إما لسيطرة المخيلة أو الحواس عليهم، وإما لجملة نوازع الشهوات المستبدة بهم، وهي جميعا، قد حكم عليها العقل معا بالفساد، فكيف للآبق عن العقل أن يرشد ويفهم ؟

ومن الأدلة النقلية على صحة ذلك، قوله تعالى : "فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى" [123]. ولم يقل فلا تتبعوا العقل، لأن الهوى مصدره النفس ونوازعها المختلفة. وقوله تعالى : "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظن وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ" [125].

إن العقل ومنه التعقل قد أثنى عليه الله تعالى بقوله : "لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" [126]. بعد أن ذكر السموات والأرض، والليل والنهار، والماء وتصريف الرياح والسحاب، التي لا ينتبه الحس أو المخيلة إلى كونها آيات، بخلاف العقل، وقوله تعالى : "وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ" [127]. بعد الأمثال المضروبة للناس، ولا عاقل يقول : أن العلم يكون بالحواس أو بالمخيلة او بنوازع النفس المختلفة. لأن العلم مقرون بالعقل، وأما الهوى فمقرون بنوازع النفس، لقوله تعالى : "كَثِيراً

لُيضِلونَ ِبأَهْوَائِهِمْ ِبغَيْرِ عِلْمٍ" [128]. وهو دليل على أن العلم ينعدم عند استيلاء الأهواء، ومن أراد المزيد من التوضيح، فليراجع المبحث الثالث من الفصل الأول من هذا الباب.

6 ـ هذا، وأما ذكر الرازي لأعلام المعتزلة، كأبي الحسين البصري (ت 436 هـ)، فإن ابن تيمية يتخذه حجة لإثبات تبعيته، ولذلك يقول عنه : "قلت : أبو عبد الله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة : ما يجده في كتب أبي الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي، وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم" [129].

ثم ينقض هذه التبعية، عندما يعترف بأن ما ادعاه الرازي في العلم الضروري، ليس مبطلا لما ادعاه أبو الحسين البصري أو بالعكس، بل كلاهما صادق ومصيب فيما ذكره، وإنما وقع غلطه في إنكاره ما مع الآخر من الحق [130].

ومع هذا، فإن ابن تيمية ظل وفيا لوهم تبعية الرازي لأبي الحسين البصري، كلما وجد قولا مشتركا بينهما، كالقول بأن الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين، يمكن لمن يأتي بعدهم أن يقول بقول ثالث، باستثناء الاختلاف في الأحكام [131].

هذا وهناك من يرجع تحامل ابن تيمية على الأشاعرة ومنهم الرازي إلى ما يكنه لهم من الحقد، على الرغم من أن مذهبهم منبثق عن الكتاب والسنة [132] أو إلى ميله إلى فكر الكرامية القائم على التشبيه والتجسيم [133]. ولقد كان الرازي خصما عنيدا للكرامية، لذلك فإن أتباعهم لا يكفون عن محاربته عبر التاريخ، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه زعزع أركانهم.

7 ـ هكذا، فلا عيب أن يتفق مع المعتزلة في بعض الآراء ،لأن التقاطع سبق أن حصل بين أبي الحسين البصري (ت 436 هـ)، وأبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ) في القول بأن وجود كل شيء نفس ماهيته [134]. ومع ذلك فإنه لم يقال عن المتأخر أنه تابع للمتقدم، وإذا افترضنا صحة تأثر الواحد بالآخر، فلا مانع من أن يحصل ذلك، وخاصة إذا كان من أجل الوقوف إلى جانب الحق، بغض النظر عمن يقول به.

ولهذا فإنه ينبغي لنا أن ننظر إلى ظاهرة تبادل الآراء بين الأشاعرة والمعتزلة على أنها قديمة وأصيلة بينهم، وهذا يعني أن الرازي ليس مبتدعا، لما يميل في بعض مواقفه إلى المعتزلة، خاصة وأنه مؤرخ للفكر البشري، إذ ملأ كتبه بذكر كل الـ اعات الفكرية، والأعلام الذين لهم شأن

في موضوع ما من الموضوعات المبحوثة عنده، فهو لا يتردد في عرض آراء الجميع أو تبسيطها أو تقريبها إلى الأفهام، كما كان يذكر الحجج المدعمة لتلك الآراء.

ولهذا فقد صدق من قال : "ثم إني أوجه أنظار الباحثين إلى محاولة جمع آراء المعتزلة من كتب الأشاعرة المتأخرين أمثال فخر الدين الرازي والآمدي" [135].

لأن الرازي كان على دراية تامة بمقالات كل واحد من أعلام المعتزلة، ويحكي عنهم بدقة، كقوله : "وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا للباقين من المعتزلة" [136]. ويقول أيضا عن كونه تعالى مريدا : "وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم" [137]. ويقول أيضا : "لأنا نجيب عن الأول بجواب إجمالي ذكره أبو الهذيل وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم"[138].

8 - هذا ولا ينبغي أن يفهم من هذه الشواهد، أنه يقتبس من المعتزلة، بل كان ذلك مجرد اتفاق قد يحصل عند من يتمتع بالروح العلمية، لأن الحق مطلوب، وإصابته ممكنة لكل العلماء مهما اختلفت عقائدهم، ولا ينكر هذا إلا مكابر، لذلك فالرازي إن رأى شيئا ما صحيحا عند المعتزلة من حقه أن يتمسك به أو يستحسنه.

هذا في بعض الأحيان، وأما في أحيان أخرى، فقد يكون الواحد مع الآخر على رأي واحد، ولكن بأسباب مختلفة، كما يقول الرازي: "إن المعصية عند المعتزلة وعندنا، لا توجب الكفر، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر" [139].

هكذا، فإن نقاط التقاطع بين الأشاعرة والمعتزلة كثيرة، لأن أعلامهما كانوا يتبادلون الآراء، وهم ليسوا جنودا أو مناضلين حتى يدافع كل واحد عن فريقه بالحق أو بالباطل، بل كانوا علماء، ومن خصائص العالم أن لا يتعصب، لذلك فقد يرجح الواحد منهم رأي فريق آخر على رأي فريقه، كما نرى في قول الرازي عن كرامات الأولياء : "المعتزلة ينكرونا ووافقهم الأستاذ أبو اسحق من أصحابنا، وأكثر أصحابنا يثبتونا، وبه قال : "أبو الحسين البصري" من المعتزلة " [140].

9 ـ هذا، وأما عن علم الله تعالى فيقول : "إن المعتزلة وافقونا على أنه تعالى : عالم بجميع الجزئيات التي ستقع وستوجد" [141]. وهذا يعني أن المعتزلة تأثر متأخروهم بالأشاعرة، وليس دائما بالعكس.

قلنا : أن الرازي لم يكن تابعا محضا للمعتزلة، بل كان في أغلب حديثه عنهم يباحثهم، ويلقي عليهم إشكالات من صميم مذهبهم، كقوله : "نقول للمعتزلة : إذا جوزتم كون العبد موجودا. فما الأمان من أن يكون محدث المعجزات واحدا من الشياطين والأبالسة، وعلى هذا التقدير فإنه يخرج المعجز من أن يدل على الصدق ؟ " [142].

هكذا، فلقد كان ينقل حاصل كلامهم، ويفحصه أو يقلبه على وجوه، ثم يقف عند الصواب ويطرح غيره، كما قد يضيف إليه أشياء، إما لزيادة في التوضيح، كقوله : "وأضم إليه من عندي : وجوها أخرى، أقوى وأكمل مما ذكروه، ليكون البحث موصلا إلى أقصى الغايات وأكمل مما ذكره، ليكون البحث موصلا إلى أقصى الغايات وأكمل النهايات" [143]. وإما إثبات شيء ما أصابوا فيه، مثلما جاء في قوله تعالى:"أنزلناه حكما عربيا"[144] والمعتزلة احتجوا به على حدوث القرآن الكريم بوجوه :

الأول : أنه وصفه بالـ ول والمـ ل محدث.

والثاني : أنه عربي والعربي وضع واصطلاح فهو محدث.

والثالث : أنه كان حكما عربيا، وما كان كذلك، فهو محدث [145]

ثم أجاب بأن هذه الوجوه تدل على أن المركب من الحروف والأصوات، فهو محدث، ولا نزاع فيه [146].

هذا، وإذا كانت المعتزلة تحتج بآيات أخرى على حدوث القرآن الكريم، كقوله تعالى : "مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبهِمْ مُحْدَثٍ" [148]. فإن الرازي يثبت قيام الـ اع في قدم كلام الله تعالى، لأن الآيات التي عول عليها المعتزلة لا تفيد حدوث كل ما كان ذكرا بل على ذكر ما محدث [149].

والذي يراه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، وبعض الباحثين أن المعتزلة أقاموا فكرهم على العقل، أي رفعوا مجد العقل عاليا، واحتجوا به في الجليل والضئيل حتى صار من يخالفهم كأهل السنة على العموم والأشاعرة على الأخص، كأنه عدو للعقل أو لا عقل له، والأمر ليس كذلك.

وبالفعل، فإن الرازي يبين أن فضيلة العقل في الإنسان أعلى وأجل، بدليل العقل والنقل معا، لأن الغاية من إنزال الكتب وبعث الرسل كان من أجل تذكير أولي الألباب. ولقد حصل لديهم ذلك بسبب العقل، فلو لا فضله ما كانت للإنسان مناقب [150]. ولقد جاء ذلك تفسيرا لقوله تعالى : "وَلِيَذكَرَ أُولُو الْأَلْبَاب" [151].

إن فضل الله تعالى سابق على كل فضل، ولكن الناس غافلون عن هذا، كما يشير إليه قوله تعالى:"أم تحسبُ أن أكثَرَهُم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعامِ بل أضل سبيلاً" [152].

وتدل هذه الآية على صحة الطرقتين بشرط توفر الهداية الهادية من الله تعالى، وهذا هو موقف الرازي في سائر كتبه.

10 ـ لقد كان يختلف مع المعتزلة في مسائل كثيرة، بل كان يرد عليم بقوة، وبلا مجاملة، وفي كل كبيرة وصغيرة.

ففي مسألة الشفاعة احتجت المعتزلة على نفيها بقوله تعالى : "وَمَا لِلظالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ"[153] ، وبقوله تعالى أيضا : "وَلا يَشْفَعُونَ إلا لِمَن ارْتَضَى" [154]. لأن أهل الكبائر لا يقال فيهم أن الله تعالى يرتضيهم. وقد جاء جواب الرازي معتمدا على تفسير الآية الأخيرة على رأي ابن عباس رضي الله عنهما، أي لمن قال لا إله إلا الله، وبذا تكون الآية تدل دلالة قوية على إثبات الشفاعة لا على نفيها [155].

هذا، وأما مسألة الهدى والضلال فتقول المعتزلة : لو كان الهدى والضلال من عند الله تعالى وأراد من الكافرين الكفر، ولم يرد منهم القبول من الرسول، فما يكون منهم إزاء الرسول إلا الصد والرد، ويكون إرسال الرسول نقمة لا رحمة، على خلاف المراد [156].

وقد جاء رد الرازي حاسما، على أن آيات كثيرة تنفي قول المعتزلة، وكذلك الدلائل العقلية القاطعة، وتثبت أن الهدى والضلال لا يكونان إلا من الله تعالى، وأما الوجوه المتعسفة والتأويلات التي أتوا بها، فهي ضعيفة عنده [157].

هذا وأما مسألة الرؤية فإن المعتزلة عولوا في نفيها على الآيات أيضا، بعد أن أولوها بوجوه عقلية، حتى صارت من الدلائل العقلية، لا النقلية، ولقد اعترض عليهم الرازي، ورفض تأويل ظواهر الآيات المتعلقة بهذه المسألة.

والجدير بالذكر، أنه يختلف أيضا في هذه المسألة مع أصحابه - الأشاعرة - لا في المبدأ فقط، ولكن في الدليل أيضا، وهو أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية، فيجب أن يكون كذلك في الغائب [158]. ولقد عول جمهور الأشاعرة على هذا الدليل، ولكن الرازي صرح بالعجز عن تمشيه [159]. وأورد عليه إشكالات، وفي الأخير اعترف أنه غير قادر على الأجوبة عنها، وظهر له امتناع إثبات الرؤية في الآخرة بالدليل العقلي، وبقي التمسك بظواهر القرآن الكريم والأحاديث النبوية [160]. ولذلك اختار لنفسه مذهب الماتريدي [161].

هذا، ومن جملة الآيات الكثيرة، التي استدل بها المعتزلة قوله تعالى : "وَقَالَ الذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً" [162] ، فظنوا أن دلالة الآية تمنع رؤيته، لأنها لو كانت جائزة لما كان السؤال عنها عتوا واستكبارا.

ويرى الرازي أنها دالة على الرؤية، لأن توبيخ الطالبين لها جاء على طلبها في الحياة الدنيا، وليس المراد منها رؤيته في الآخرة. ولأن الطالب لشيء مستحيل، لا يقال عنه أنه عتا واستكبر [163] ، ولأن احتجابه على الذين لا يرجون لقاءه ، يبين أن الذين يلقونه يرونه، لأن اللقاء تلزم عنه الرؤية.

11 ـ هذا، وإذا رجعنا إلى مسألة تأثر الرازي بأبي الحسين البصري، وهي المسألة التي أثارت شبهات في أصالته، فإننا نجد أسبابا عديدة قد جعلت خصومه ينسبونه إليه، كذكره له في كتبه، واتفاقه معه في بعض المسائل، والثناء عليه وتمييزه عن سائر المعتزلة، والاحتجاج بآرائه على غيره، كقوله : "ورأيت أبا الحسين محمد بن علي البصري – وهو كان من أذكياء المعتزلة" [164].

ومما يحكى عنه أنه كان ينكر بعض آراء المعتزلة الذين ينتمي إليهم، مثل رأيهم في علم الله تعالى بالمتغيرات، فإن جمهور أهل السنة والمعتزلة يتفقون على أن العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد، ولكن أبا الحسين البصري ينكر ذلك [165]. وهو مهما حاول إبطال هذا المذهب لا يفلح، بسبب أنه التزم وقوع التغير في علم الله تعالى بالجزئيات [166].

والذي يراه الرازي، الذي اعترض عليه بسؤالين صعبين. هو أن المانع من التغير يجري في الصفات الحقيقية، وأما الصفات الإضافية فيمكن أن يجري التغير فيها [167].

ولهذا، فهو يرى أن أبا الحسين البصري يبدو شديد الغلو في الاعتزال، لقوله باستقلال العبد بفعله، والحقيقة أنه شديد الغلو في القول بالجبر، لأننا إذا تأملنا موقفه بين قول الفلاسفة في أن الفعل موقوف على الداعي وحصول القدرة، وهو الذي اختاره، وقول المعتزلة بأن العلم ضروري، أي أن العبد يستقل بفعله، هاهنا قد وقع في تناقض، أيمسك بمذهبه الذي اختاره أم يقرّ بأن امتناع المرجوح عند الاستواء يوجب الراجح ؟ فإننا نرى أن لا خروج له عن النقيضين وهو ما يصرح به في كتابه "التصفح".[168]

وقد قال الرازي:"الممكن هو الذي استوى طرفاه فلو حصل الرجحان من غير مرجح، لزم أن يحصل الرجحان حال حصول الاستواء وذلك جمع بين النقيضين وهو محال" [169].

هذا، وفي الأخير، فإننا نقول : إن ذكر مقالات الفرق وذكر أعلامها، وجمعها وحصرها وتصنيفها، لا توجب قيام شبهة التبعية، وكذلك الاحتجاج ببعض آرائها وحججها والثناء عليها أحيانا، فهو لا يوجب التبعية، بقدر ما يدل على الروح العلمية، لأن الإقرار بالحق والصواب إن رأيناه في شيء أو وجدناه عند شخص وجب علينا الانصياع له، طالما أنه حق وصواب. فأصحاب الشبهات لم يفهموا مقالة الرازي، والطريقة الجديدة التي لم يألفوها، ألا وهي الطريقة البحثية العلمية، التي سبق بها أهل زمانه، لأن من لا يبحث لا يعلم، والرازي لما بحث علم، فانظر إلى ما أتى به، فإنه العين تقر به، والكلام يصدق ببرهانه، والنفس تبتعد عن الزيغ والطغيان، سواء فيما رأيناه أو فيما سيأتي، والله المستعان.

هوامش الفصل الثاني من الباب الثاني :

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج 3 ص381 – الذهبي ، تاريخ الإسلام ، طبقة 61 ص 204 – الصفدي، الوافي بالوفيات ج 4 ص 248.
(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج 3 ص 384.
(3) الرازي ، المطالب العالية ج1 ص 241.
(4) الرازي ، التفسير الكبير مج 6 ج 11 ص 43.
(5) سورة النساء الآية 115.
(6) الصفدي ، الوافي بالوفيات ج4 ص 254.
(7) الرازي ، التفسير الكبير مج 1 ج 1 ص 209.
(8) المصدر نفسه مج 1 ج 1 ص 209 – 210.
(9) المصدر نفسه مج 1 ج1 ص 189 وما بعدها.
(10) المصدر نفسه مج 1 ج 1 ص 203.
(11) المصدر نفسه مج 5 ج 9 ص 186.
(12) سورة النساء الآية 5.
(13) سورة البقرة الآية 256.
(14) الرازي ، التفسير الكبير مج 5 ج 9 ص 188 – 109.
(15) الشافعي ، الأم ، ج1، ط1،مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة السنة 1961 ، ص 273.
(16) سورة النساء الآية 12.
(17) سورة المؤمنون الآية 6.
(18) الرازي ، التفسير الكبير مج 5 ج 9 ص 220.
(19) سورة المائدة الآية 6.
(20) الرازي ، التفسير الكبير مج 6 ج 11 ص 156.
(21) المصدر نفسه مج 5 ج 10 ص 238.
(22) سورة البقرة الآية 222.
(23) السورة نفسها والآية نفسها.
(24) في صحيح مسلم ، رقمه 302 – وهناك ما يشبهه في موطأ مالك : "لتشد إزارها ثم شأنك بأعلاها" رقمه 122.

(25) في صحيح مسلم ، رقمه 301 – وصحيح البخاري ، كتاب الحيض 4.

(26) في صحيح مسلم ، رقمه 298.

(27) الرازي ، التفسير الكبير مج 6 ج 11 ص 125.

(28) المصدر نفسه مج 1 ج 1 ص 206.

(29) الرازي ، مناقب الشافعي ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، ط 1 ، الكليات الأزهرية 1986 ، ص 99.

(30) المصدر نفسه ص 100.

(31) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(32) المصدر نفسه ص 101.

(33) المصدر نفسه ص 102

(34) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(35) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(36) المصدر نفسه ص 103.

(37) المصدر نفسه ص 103 – 104.

(38) المصدر نفسه ص 127 – 128.

(39) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 251.

(40) الرازي ، مناقب الشافعي ص 133 – 134.

(41) المصدر نفسه ص 134.

(42) المصدر نفسه ص 135.

(43) الرازي ، التفسير الكبير مج 6 ج 11 ص 139.

(44) الرازي ، الأربعين ج 2 ص 292.

(45) المصدر نفسه ج 2 ص 290.

(46) الرازي مناقب الشافعي ص 135.

(47) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 206.

(48) المصدر نفسه ج 9 ص 205 – 206.

(49) الرازي ، مناقب الشافعي ص 134.

(50) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 45.

(51) المصدر نفسه ج 9 ص 372.

(52) الرازي ، التفسير الكبير مج 6 ج 11 ص 9.

(53) المصدر نفسه مج 6 ج 11 ص 10.

(54) الشافعي ، الرسالة ، تح: أحمد محمد شاكر. ط 1 مكتبة البابي الحلبي بمصر 1940 ، ص 415.

(55) تحرير ، أعلام الثقافة الإسلامية ، مجلة لواء الإسلام ، العدد 9 السنة 1950 ، ص 65.

(56) ابن عاشور ، المحاضرات المغربيات ص 178

(57) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج 3 ص 384 – وقد ذكر هذه الرواية أيضا ، طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ج 2 ص 103.

(58) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج 3 ص 382 - الذهبي ، تاريخ الإسلام طبقة 61 ص 206 - الصفدي ، الوافي بالوفيات ج4 ص 249 – ابن القاضي شهبة ، طبقات الشافعية مج 2 / 396 – طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة 2 / 102.

(59) السبكي ، طبقات الشافعية ج 8 ص 82 – ونقله عنه طاش كبى زاده ، مفتاح السعادة ج 2 ص 102.

(60) السبكي ، طبقات الشافعية ، طبعة 1965 ، ج 3 ص 388.

(61) الشهرزوري ، نزهة الأرواح ص 393.

(62) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج 2 ص 87.

(63) الرازي ، المطالب العالية ج 6 ص 22.

(64) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج 2 ص 102.

(65) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ج 4 ، ط 4 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1966 ، ص 84.

(66) المرجع نفسه ج 4 ص 88 – 89.

(67) الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص 92.

(68) الرازي ، أساس التقديس ، (د،ط) مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، 1935، ص 40.

(69) الرازي ، المحصل ص 105.

(70) المصدر نفسه ص 167.

(71) سورة البقرة الآية 20 وجاءت أيضا في الآيات : 106 – 109 – 148 – 259 – 284 . من نفس السورة.

(72) الرازي ، التفسير الكبير مج 1 ج 2 ص 81.

(73) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(74) سورة إبراهيم الآية 2.

(75) الرازي ، التفسير الكبير مج 10 ج 19 ص 77.
(76) المصدر نفسه مج 10 ج 19 ص 139.
(77) سورة إبراهيم الآية 40.
(78) الرازي ، التفسير الكبير مج 5 ج 9 ص 17. 48 – مج 10 ج 20 ص 28 – مج 13 ج 26 ص 140.
(79) المصدر نفسه مج 5 ج 9 ص 37.
(80) الرازي ، أساس التقديس ص 11.
(81) الرازي ، الشفاعة العظمى ص 45.
(82) الرازي الأربعين ج 2 ص 39.
(83) المصدر نفسه ج 2 ص 177.
(84) ابن فورك أبو بكر محمد بن الحسن ، الأصولي الأشعري ت 406 هـ.
(85) ابن الهيصم ، محمد بن الهيصم ، وإليه تنسب فرقة الهيصمية ، التي هي فرقة من الكرامية ، ولكنه قريب من السنة ، لانه عدل بعض ما انحرفت به الكرامية ، ذكر هذا الرازي نفسه في أساس التقديس ، والشهرستاني في الملل والنحل ، في ترجمة الهيصمية.
(86) الرازي ، أساس التقديس ص 71.
(87) الرازي ، المحصل ص 188.
(88) المصدر نفسه ص 189.
(89) سورة الرعد الآية 33 ، ووردت في سورتي الزمر . الآيتان 23 . 36 وغافر الآية 33.
(90) سورة الرعد ، الآية 33.
(91) سورة الرعد ، الآية 33.
(92) سورة الرعد ، الآية 33.
(93) الرازي ، التفسير الكبير مج 10 ج 19 ص 57.
(94) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 9 – 10.
(95) الأشعري أبو الحسن ، اللمع ، نشره الأب رتشرد يوسف مكارثي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1952 ، ص 39.
(96) المرجع نفسه ص 47.
(97) ابن تيمية ، مجموع فتاوى ، مج 16 ص 237.
(98) الرازي ، المحصل ص 194.
(99) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(100) المصدر نفسه والصفحة نفسها. جاء في العبارة "أبي الحسن البصري" والصواب "أبي الحسين البصري" فخطأ من الناسخ أو المطبعة.
(101) المصدر نفسه ، ص 187.
(102) محمد العريبي ، المنطلقات الفكرية عند الإمام فخر الدين الرازي ، ط 1 ، دار الفكر اللبناني ، بيروت 1992 ، ص 23.
(103) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 370.
(104) الرازي ، المطالب العالية ، ج 3 ص 338.
(105) المصدر نفسه ج 3 ص 338 - 339.
(106) المصدر نفسه ج 3 ص 339.
(107) المصدر نفسه ج 3 ص 351.
(108) الرازي ، الأربعين ج 1 ص 218.
(109) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(110) الرازي ، المطالب العالية ج 4 ص 54.
(111) أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ، ج 2 ، ط 5 دار النهضة العربية بيروت 1985.ص 279.
(112) ابن تيمية ، رسالة الفرقان ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج 1 ص 104.
(113) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 116 – 117.
(114) المصدر نفسه ج 9 ص 201.
(115) الرازي ، الأربعين ج 2 ص 254.
(116) ابن تيمية ، رسالة الفرقان ج 1 ص 97.
(117) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج 2 ص 203.
(118) المصدر نفسه ج2 ص86.
(119) الرازي ، المطالب العالية ج 9 ص 366.
(120) المصدر نفسه ج 9 ، هامش ص 366 – 367.
(121) المصدر نفسه ج 7 ص 16.
(122) المصدر نفسه ج 1 ص 256.
(123) سورة النساء الآية 135
(124) سورة الفرقان ، الآية 43.
(125) سورة النجم ، الآية 23.

(126) سورة البقرة ، الآية 164.
(127) سورة العنكبوت ، الآية 43.
(128) سورة الأنعام ، الآية 119.
(129) ابن تيمية ، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج 2 ص 87.
(130) ابن تيمية ، مجموع فتاوى ،مج ص 236.
(131) ابن تيمية ، رسالة الفرقان ج 1 ص 44.
(132) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط 3 ، دار المعارف بمصر 1965 ، ص 331 – 332.
(133) المرجع نفسه ص 640.
(134) الرازي ، الأربعين ج 1 ص 82.
(135) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص 504.
(136) الرازي ، المحصل ، ص 55.
(137) المصدر نفسه ص 168.
(138) المصدر نفسه ص 198 – 199.
(139) الرازي ، التفسير الكبير مج 1 ج 2 ص 238.
(140) الرازي ، الأربعين ج 2 ص 199.
(141) الرازي المطالب العالية ج 9 ص 46.
(142) المصدر نفسه ج 9 ص 66.
(143) المصدر نفسه ، ج 9 ص 119.
(144) سورة الرعد الآية 37.
(145) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 10 ج 19 ص61.
(146) المصدر نفسه مج 10 ج 9 ص 62.
(147) سورة الأنبياء الآية 2.
(148) سورة الشعراء الآية 5.
(149) الرازي ، التفسير الكبير مج 11 ج 22 ص 140.
(150) المصدر نفسه مج 10 ج 19 ص 150.
(151) سورة إبراهيم الآية 52.
(152) سورة الفرقان ، الآية 44.
(153) سورة الحج ، الآية 71.

(154) سورة الأنبياء ، الآية 28.

(155) الرازي ، التفسير الكبير مج 11 ج 22 ص 160 – مج 12 ج 23 ص 66.

(156) المصدر نفسه مج 11 ج 22 ص 23.

(157) المصدر نفسه مج 10 ج 20 ص 29.

(158) الرازي ، المحصل ص 189.

(159) الرازي ، الأربعين ج 1 ص 268.

(160) المصدر نفسه ج 1 ص 277.

(161) نسبة إلى أبي منصور محمد ين محمد بن محمود ، من أئمة المتكلمين (ن 333 هـ). من كتبه : كتاب التوحيد ، أوهام المعتزلة، الرد على القرامطة ، الجدل ، تأويلات القرآن.

(162) سورة الفرقان الآية 21.

(163) الرازي ، التفسير الكبير ، مج 12 ج 24 ص 69 – 70.

(164) الرازي ، المطالب العالية ، ج 1 ص 87.

(165) الرازي، الأربعين ج 1 ص 194-195.

(166) المصدر نفسه ج 1 ص 196.

(167) المصدر نفسه ج 1 ص 197 – 198.

(168) المصدر نفسه ج 1 ص 319.

(169)الرازي ، المطالب العالية ج 1 ص 87

الفصل الثالث

الأصول اليونانيـة والشرقيـة
لفكر فخر الدين الرازي.

"وأما علوم الحكماء، فلقد تدرّع بجلبابها، وتلفّع بأثوابها، وتسرّع في طلبها، حتى دخل من كل أبوابها، وأقسم الفيلسوف: إنه لذو قدر عظيم"

تاج الدين السبكي

لقد اشتغل الرازي بالفلسفة، تعلّما وتعليما وتأليفا:

أما التعلّم فإن اهتمامه بالفلسفة كان كبيرا، لهذا فإنه لما طلب شيخه مجد الدين الجيلي إلى المراغة، سافر معه، حرصا على استكمال تعلم العلوم الحكمية، وبالفعل فلقد قرأ عليه الحكمة لمدة طويلة[1].

وأما التعليم فإنه كان يباحث في مجالسه في المسائل الفلسفية وباصطلاحاتا.

وأما التأليف فقد شرح كتبا فلسفية لابن سينا، كالإشارات والتنبيهات، وعيون الحكمة. وله مبتكرات كالمحصل والمباحث المشرقية والمطالب العالية والملخص في المنطق والحكمة وغيرها. وهذه المؤلفات تدل على اهتمامه بالعلوم الحكمية، ومدى عنايته با.

ولقد كان يقرّ بوجوب النظر والاستدلال[2]، لأنه يعتبر العلوم العقلية رأس المال الفكر، باعتبار أن الفكر لا معنى له إلا ترتيب علوم بديهية ليتوصل با إلى علوم كسبية، ويشبه هذا التصرف لديه في العلوم العقلية بتصرف التاجر في رأس المال التاجر بالبيع والشراء، ويشبه حصول النتيجة بحصول الربح، ويشبه حصول القدرة على النظر برأس المال[3].

هذا، ولما كانت الحكمة تمتد جذورها إلى الثقافات الشرقية القديمة، التي كانت علومها كثيرة، رأينا أن نقسّم هذا الفصل إلى أربعة مباحث، نتناول في الأول شبها حول اشتغاله بالفلسفة، وفي المبحث الثاني نتناول علاقته بالفلسفة المشائية، وفي المبحث الثالث نتناول علاقته بالأفلاطونية، وفي المبحث الرابع نتناول علاقته بالفكر الشرقي القديم والثقافة الفارسية، وفقا لمقدار تأثره بتلك الفلسفات والثقافات.

المبحث الأول: في شبه حول اشتغال الرازي بالفلسفة.

لقد أثيرت شبهات حول فكر الرازي وعقيدته، بسبب اشتغاله بالفلسفة، واهتمامه بها، ويعني هذا أن الاشتغال بالفلسفة كان سببا في خصومات وانتقادات كثيرة في حياته، وبعد مماته، كاتهامه بأنه مجرد ناقل عن أرسطو (ت322 ق م) وأتباعه من المشائين اليونانيين والمسلمين، أمثال قالينوس (ت201م). ومحمد بن زكريا الرازي (ت312هـ)، وابن سينا (ت428هـ)، وأبي البركات البغدادي (ت560هـ)، وهو متهم أيضا بأنه كان يَرِدُ الشبه عن الفلاسفة وغيرهم، ولم يجب عنها، أو بأنه شغل الناس بكتب الفلسفة بدل كتب السنة، وغير ذلك.

وبالفعل، فلقد اهتم المؤرخون وغيرهم بهذه الشبه بين مؤيد ومعارض، فذكر الصفدي (ت764هـ) أن خصوم الرازي أكثروا عليه التشنيع بسبب إيراد الشبه والأدلة للخصوم ولم يجب عنها، ومن هؤلاء الشيخ ابن سيد الناس (ت734هـ)، الذي اعتمد على ما ذكره ابن جبير (ت614هـ) في رحلته، من أنه دخل الري، ووجد الرازي قد التفت عن السّنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو[(4)].

أما كون الرازي اشتغل بالفلسفة فهذا صحيح، وليس خفيا على أحد، وأما أنه التفت عن السّنة فهذه شهادة باطلة، وافتراء عليه، لأن ابن جبير لم يدخل الري، ولم يذكر ذلك في رحلته، والدليل على أنه لم يدخل الري، أن البلدان التي دخلها حسب الرحلة كانت على مسلك أو طريق لا يؤدي به إلى الري، لقد سار من بغداد في اتجاه الموصل، ومن الموصل إلى ديار ربيعة، ومنها إلى نصيبين، ثم إلى ديار بكر، وميافارقين، ثم إلى بلدان الشام، ثم إلى الأندلس. لو ذهب إلى الري لكان عليه أن يسلك طريقا آخر، من بغداد إلى كرمنشاه، ومنها إلى همذان ثم إلى الري، ومادام لم يذكر شيئا عن هذا المسلك فإنه لم يدخل الري.

هذا، وأما أنه شغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو، فأمر يدل على فضله، ولكن خصومه

استغلوا أي كلام - ما دام لم يجدوا ما يظنونه به - من أجل التشكيك في مكانته في الفكر

السني، ودوره في تطويره، حسدا له على إصابته في اجتهادا ته، ونجاحه في الرد على أهل البدع

والنصارى واليهود، وحتى على الفلاسفة.

يقول السبكي (ت771هـ) عن تضلعه في الحكمة: "وأما علوم الحكمة فلقد تدرّع جلبابا، وتلفع بأثوابا وتسرّع في طلبها، حتى دخل من كل أبوابا"[5].

ويقول ابن القاضي شهبة (ت851هـ): "إمام وقته في العلوم العقلية" [6]. وبالفعل،فهو إمام، ومهما يكن من شيء، فإنه أخذ من الفلسفة ما رآه صحيحا فيها، وحافظ في الآن نفسه على مذهب أهل السنة، ودافع عنه بكل قواه، ولهذا فلا مجال للتشكيك فيه أبدا.

هذا، وأما شبهة النقل عن الحكماء، فمن الذين أوردوها نصير الدين الطوسي (ت672هـ) في شرحه للمحصل، حيث كان يقول عن بعض المسائل بأنا لا تحتاج إلى بحث، لأنا مجرد نقل للمذاهب [7]. وعن بعض الأقوال، بأنا ليست من أقوال الحكماء، مثل قوله: أن الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثر، وهذا قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين[8] وحيث كان يقول بأنه يأخذ من الحكماء طريقة ما أو دليلا ما ويوهم القارئ بأن ما يورده هو له، مثلما أخذ طريقتهم في إثبات النبوة، وهي قولهم: أن الإنسان مدني بالطبع[9].

إن هذه التهم باطلة، ولا أساس لها من الصحة، لأن إيراد الأقوال واقتباسها لم يكن عنده تدليسا، وإنما هو يورده إما لصحته وهذا لا خلاف فيه بين العقلاء وليس عيبا، وإما لمباحثته، والرّد عليه، وهذه طريقة علمية، حيث يكون قد تقدم با على أقرانه من العلماء، وتجاوز با عصره.

وبالفعل، فأول ملاحظة تلفت انتباه القارئ في كتبه كثرة ذكر أقوال الحكماء ومذاهبهم وكتبهم وأدلتهم في القضايا المختلفة، وهي أقوال يجيب أو يردّ عليها، ولا يتركها تمّر هكذا مرور الكرام، إلا إذا كانت صحيحة، مع ذلك يقول فيها شيئا، كأن يشهد لها، وإذا لم يتوسع أحيانا في الجواب، كما في المختصرات أو عندما يسبق ذكر المسألة، فإنه كان يحيل إلى تلك المسائل في كتبه الحكمية المطولة[10] لمن أراد المزيد من التوضيح والمعرفة.

ومثال ذلك قوله: "واعلم أن الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة ولنرجع إلى تفسير المتن"[11].

ويقول أيضا: "ومن أرادها فليطالع سائر كتبنا"[12] ويعني هنا الحركة والزمان، وهما يقبلان الانقسامات غير المتناهية.

وهناك من ذكر المسائل التي تأثر بها الرازي بالتحديد، كالإمكان والوجوب والضرورة ومن ذكر ميوله إلى الفلاسفة في بعض التعاريف، كتعريف الجسم الطبيعي بأنه القابل للفرض، وهو هنا يقترب من نظرية الهيولى والصورة[13]. وهناك من ذكر أنه كان يقترب من الفلاسفة في تفسيره للزمان والحركة وبقوله بقدم العالم[14]. وبأنه كان يرجح دليل الإمكان عند الفلاسفة[15].

وهناك أيضا من يرى أنه على نهج الفلاسفة في أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعيف في الماهية، ولكنه يقبلهما في الوجود[16]. وأنه كان يسمي الجواهر المجردة بالروحانية أو بالعقول، وهو قول الفلاسفة[17]. وأنه لا يختلف عن الفارابي (ت339هـ) وابن سينا (ت428هـ) في توضيح أولوية الجزئيات في الجوهرية، أكثر مما فعل أرسطو (ت322ق.م) . وهذا يدل على إبداع الفلاسفة المسلمين حينما لا يتقيدون بآراء أرسطو في أحيان كثيرة [18].

وبالفعل،فلقد كان يتناول مسائل الوجود والموجودات والواجب والممكن، ويمزجها بمسائل التوحيد، ويخوض في التوحيد بالطريقة الفلسفية[19]. ولهذا اتهمه ابن تيمية (ت728هـ)بأنه لبّس الكلام بالفلسفة، بدليل أنه جمع في كتاب "المطالب العالية" آراء الفلاسفة والمتكلمين بشكل عام[20]. ولقد ضرب مثلا على ذلك، بحديث المعراج، الذي احتذى فيه الرازي حذو ابن سينا[21].

وقد اتهمه أيضا ابن تيمية، بأنه لا يعرف ما في مذاهب الفلاسفة المشائين، وكذلك مذاهب طوائف الفلاسفة المتقدمين [22].

هذا، ولما حاول ابن تيمية أن يبين علم ما بعد الطبيعة ما هو، ولواحقه ومكانته عند المشائين، انتهى إلى اتهام الرازي، بأنه كان يبني عليه في العلوم الإسلامية، إنه يقول:"حتى أن من له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين ـ كابن الخطيب وغيره ـ يتكلمون في أصول الفقه، الذي هو علم إسلامي محض، فيبنون على تلك الأصول الفلسفية" (23) والعجيب من ابن تيمية، أنه مرة يتهم الرازي، ومرة أخرى يمدحه، كما جاء في قوله: "فهذا الكلام الذي ذكره

الرازي وحكاه عن الحكماء هنا، كلام صحيح"[24]. وهو في كثير من الأحيان يعترف له، ويستشهد بآرائه، ويعتبرها حججا دامغة، مثلما جاء في قوله: "قلت: الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه، وهو الجواب الثاني الذي أجابهم به الغزالي في كتاب التهافت"[25]. ويقول أيضا:"فيلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى دفعة كما ذكره الرازي. وهذا من جيد كلامه"[26].

ويعني هذا أن من اعتمد على ابن تيمية من أجل الطعن في الرازي، فإنه لا يصيب الهدف، لأن موقف ابن تيمية في حقيقة الأمر، لا تمثله بعض الأحكام التي طعن بها، كما يتوهم البعض، كالدكتور أحمد حجازي السقا الذي قدم لكتاب شرح عيون الحكمة للرازي، وقد جعل تقديمه طعنا لا تعريفا بالكتاب، وتوجيها للقراء ضد الرازي، بحيث نقل الأقوال الجارحة لابن تيمية دون غيرها، وهي الأقوال التي لا تؤخذ بعين الاعتبار من الناحية العلمية، كما أطال في ذكر مناقب ابن تيمية، كأنه يقدم له لا للرازي.

ومن جملة ما جاء في هذا التقديم، أنه أثار مسألة تعارض النقل والعقل، اعتقادا منه أن المسلمين لا مشكلة فكرية تشغلهم إلا هذه، ولقد طعن في الرازي على أساس تمسكه بالعقل، كما جاء في قوله:" ومشاغبات الرازي في دين الله بالعقل أكثر من أن تحصى، والذين أحصوا ووفقوا لردّها كثيرون من أهل العلم"[27]. ثمّ حاول إظهار فكر الرازي بأنه مقتبس من الفلاسفة، كدليل الترجيح، وسخر منه لاشتغاله بالفلسفة، وتأثره ببعض آراء الفلاسفة، لاعتبار عنده أن المحدث والفقيه لو انشغلا مثله بالفلسفة لضاعت مصالح المسلمين وانعدم الوازع الديني، الذي يمنع انتشار الشر والأذى بين الناس، ولربما ندما المحدث والفقيه من ذلك، مثلما ندم الرازي وغيره ممن اشتغل بالفلسفة.

هذا، وأما ما ذكره عن ابن تيمية من أنه يكره الفلسفة، فقد أرجع سبب ذلك إلى اشتغال نصير الدين الطوسي بها، وإلى كونه جاسوسا من الشيعة على السنيين عند هولاكو(ت663هـ) ومترجما لرسائله [29]، وإلى ما كان يقوله من : "أن الكافر العادل أحسن من المسلم الجائر"[30].

هذا، وأعاب على الرازي أيضا كثرة التصانيف في كل فن، فزعم أنه لو تخصص لكان أفضل ليجيد القول أو ليجدد فيه، ثم ذكر له كتبا في الطب استدلالا على صحة زعمه،

واستشهد على ذلك بقول للقفطي على أنه قوي النظر في صناعة الطب، في كتابه: عيون الأنباء[31]. وهذا الكتاب ليس للقفطي بل لابن أبي أصيبعة. والجواب على هذه اتهم كالآتي:

ـ إن هذه التهم مردودة، لأنا لا تقوم على أساس متين، لأن المراد من اقتباساته لأقوال الحكماء، وتمسكه ببعضها من أجل صحتها، عمل علمي بحث، كما أوضحناه سابقا.

ـ ولأن هذه الانتقادات غير مؤسسة أيضا، وليست من النقد العلمي البناء، لأنا عبارة عن تجميع وإحصاء أنواع السباب والقدح، فلا يمكن أن تعد دليلا على صحة التهم، خاصة وأن صاحب التقديم المذكور يعلم جيدا، أن خصوم الرازي كثيرون، وأنم لم يكفوا عنه، ولقد اعترف هو نفسه بذلك في قوله: وفخر الدين الرازي لم يسلم من ألسنة الفلاسفة الذين نصرهم، ولا من ألسنة المحدثين والفقهاء" [32]. وهي ألسنة سليطة تنطق في الحقيقة بعيوب في أصحابا، لا في المسبوب، وهي لا تذكر شيئا معقولا، يمكن أن يكون حجة للمدعين على ما يدعونه.

ـ هذا، وأما الزعم بأن الاشتغال بالفلسفة يؤدي إلى ضياع مصالح المسلمين، فإن مقابله ليس كذلك، ويعني هذا أن اشتغال العدد الأكبر من المسلمين بالفقه والحديث عبر تاريخهم لم يحافظ على مصالحهم، ولم ينظم شؤونم، لأن اشتغالهم به، لم يكن خالصا لله تعالى، ولم يكن حتى للتنظيم الاجتماعي، بل كان من أجل أغراض آنية وذاتية دنيوية حقيرة. وإلا فبماذا نفسر ضياع مصالحهم طوال القرون الماضية. ومنذ أن استحدثوا أنواع التمذهب في الدين، والتعصب للأفهام، الذي نجم عنه التطاحن بلا هوادة بين أهل المذاهب، فلم تستقم أحوالهم، ولم تتحقق مصالحهم.

ـ هذا، وأما إيراده لأبيات الرازي، التي مطلعها:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال.

فإنه لم يحترم قائلها، وذلك بعدم ذكر اسم صاحبها، بل نسب قولها إلى الفلاسفة، وهذا تضليل، لأن الأبيات التي ذكرها ترمي إلى غير مرامي الفلاسفة، ماعدا بعضهم، وهي تعبر في الحقيقة عن عمق التدين لا الكفر.

ـ وأما كراهية ابن تيمية للفلسفة بسبب كون الطوسي فيلسوفا ووزيرا لهولاكو، فإن الرابطة التي توهمها بين الفلسفة وخدمة العدو غير صحيحة، لأن العاقل لا يربط بين تصرفات

الأشخاص والعلم، ولأن ظاهرة الاستعانة بالعدو عند المسلمين بعضهم على بعض كانت شائعة في تلك الفترة وما بعدها، وما قبلها، لذلك ينبغي إلقاء اللوم على الجميع.

ـ هذا، وأما كثرة التصنيف في كل فن، فدليل على أن صاحبها فيلسوف كبير، لأن هذه الخصلة من شيم الفلاسفة الكبار، فأرسطو مثلا كتب في فنون كثيرة، وكذلك ابن سينا وغيرهما.

_ وأما أمنيته بأنه لو كان متخصصا في علم واحد لكان أفضل، فلا يصح، لأنه ليس لنا أن نحكم على القدماء بمعاني العصر الحديث.

ـ وأما ذكره لكتب الطب، كدليل على عدم التخصص، فإن ذلك دليل على أنه كان من طراز الفلاسفة الكبار، مثلما أشرنا، وتشريف له، وليس انتقاصا منه، لأنه كان يضارع با كبار العلماء في علم الطب.

هكذا، فإن المفكرين المعاصرين لم ينصفوا الرازي، حتى في المسائل الواضحة، ولم يعترفوا له بالفضل في دفع الفكر الإسلامي قدمًا.بل تاهوا في بيداء التهم والسباب. ولقد حاول بعضهم أمثال الدكتور أحمد محمود صبحي أن ينفي عنه الأصالة فقال: يمكن أن يوزن الرازي بين المتكلمين بمعيارين الاتساق والأصالة، أما الاتساق فهو ميزة كبار المفكرين، غير متوفرة فيه، لأنه له عقلية موسوعية. وأما الأصالة، فيفتقر إليها، لأنه ملأ كتبه بالآراء المتعارضة، فهو يرجح مرة قول الفلاسفة وأخرى قول المعتزلة، وتارة أخرى يميل إلى الأشعرية[33].

هذا، ولم يتوقف عند هذا الحد، بل أضاف شكوكا أخرى، حيث ذكر ببعض مواقفه، كتقديمه العقل على النقل، وجعله علم الكلام أشرف العلوم الدينية، وهو ما لم تتجرأ المعتزلة على قوله، وعجزه عن حل مشكلات فلاسفة الإسلام، ما عدا مسألة العلم الإلهي، وحشر الأجساد، وعدم انسجام كتبه، كتعارض مضمون كتابه أساس التقديس مع كتبه الفلسفية مثل المباحث المشرقية[34].

ولقد أراد بذه الشكوك والتهم أن يثبت اضطراب فكر الرازي وافتقاره للأصالة، لذلك كان يحاول دائما ردّ جملة آرائه إلى أسلافه من الفلاسفة والمتكلمين، وينفي عنه أن تكون له أية مكانة في التراث العقائدي، وينتهي إلى إثبات صحة هذه التهم بأبياته التي مطلعها: نابة إقدام العقول عقال...، ويزعم أنا تدل على الإقرار بعدم الابتكار والأصالة[35].

والحقيقة أن الرازي فوق هذه الشكوك والتهم، لأنها ليست معقولة، ولا موضوعية فيها، وإذا أخذنا بالمعايير التي اعتمد هؤلاء المتهمون عليها منذ القديم إلى الآن، وألحقناها بغيره، فإننا سنقصي كثيرا من العلماء الذين يشهد لهم بالأصالة، ولا نكاد نرى أصيلا على الإطلاق.

وعليه، فإن ما قيل عن الرازي لا أساس له من الصحة، ولا نشك أبدا في أصالته، طالما أنه لا شيء يدل على انتقاله من شيء إلى آخر دون اعتبار، ولم يكن مبدلا، ولا مغيرا في العقائد، بل كان على نهج واحد من بداية حياته إلى مماته، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على الأصالة، كما يوضحه الفصل الأول من هذا الباب.

ـ هذا، وأما الردّ على اتهامه بالعقلية الموسوعية وكتابته في كل علم وفن، فقد سبق الجواب قبل قليل، وكذلك تهمة احتواء كتبه على آراء متعارضة، وتهمة تقديم العقل على النقل، واعتباره علم الكلام أشرف العلوم، فقد مرّ أيضا الجواب في أكثر من مناسبة، ولا شيء يدعو للتكرار.

ـ وأما تهمته بتعارض مضامين كتبه، فالسبب يرجع إلى اختلاف الموضوعات المطروقة، فكتاب أساس التقديس في التوحيد، وكتاب المباحث المشرقية في جملة الفلسفة، ومع ذلك فقد نجد نقاط تقاطع بينهما، كما هو الشأن في مسائل إثبات واجب الوجود وتنزيهه وصفاته، وعدم تحيزه وإقامة الدلائل العقلية والسمعية عليها، إن هذه المسائل كلها كانت مدار البحث في كتاب أساس التقديس، وهي أيضا موضوعات النظر في كتاب المباحث المشرقية، سواء في الكتاب الأول منه أو الثالث.

ـ هذا، وأما الحكم عليه بعدم احتلاله لمكانة في التراث العقائدي، فهو غير صحيح، لأن التاريخ يشهد على أن فكره كان مسيطرا على العالم الإسلامي لمدة قرون، حيث اشتغل بكتبه أنصاره وخصومه.

ـ وأما شعره فليس دليلا عليه بل له، ويدل على عمق تدينه، وعلى جملة تحصيله كإنسان، في فترة من العمر، يقع فيها الاشتغال بشؤون الحياة، وهو أمر لا يفهمه إلا من جرب مثل تجربته، ولتجارب العلماء دقائق فلا ينبغي تجاهلها.

ـ ويرجع السبب الجوهري في كل هذه التهم إلى اشتغاله بالفلسفة، وبراعته فيها، إلى جانب براعته في العلوم الشرعية، والمؤكد الذي لا غبار عليه، أنه تأثر بالفلسفة وببعض الفلاسفة، ولكن ذلك لا يوجب تكفيره وشتمه. فهو لم يأخذ الفلسفة بحذافيرها، ولم يخلد

إليها، بل كان يباحث الفلاسفة، ويرد عليهم، ولكي يصل إلى هذا الغرض كان يجب عليه أن يتعرف على آرائهم وحججهم، وأن يبرع فيها، وينال المرتبة العالية في سلمها.

لذلك، يظن هؤلاء المفكرون أن تكفير ابن تيمية (ت728هـ) له في العلوم الشرعية، كان بسبب هذا الاشتغال بالفلسفة من جهة، واتهامه من جهة أخرى بعدم ذكر الحكماء المتقدمين، وعدم الإطلاع على كتبهم، كما جاء في قوله: "وفي كلام الفلاسفة: ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما[...] وكتب قدماء المعتزلة"[36] وينفي عنه أيضا الإطلاع على كتب العلوم الشرعية، في قوله: "وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلعا على ذلك"[37]. أي على العلوم الشرعية.

وهذا الاتهام بعدم اطلاع الرازي على كتب القدامى، غير صحيح، لأن هؤلاء القدامى لا يذكرون المصادر، ولأن أغلب كتبهم مفقودة، وإنما بقيت أقوالهم متفرقة في كتب اللاحقين، كما أن ابن تيمية نفسه كان يتجاهل النصوص الدالة على اطلاعه على سائر كتب القدامى[38].

ولهذا، فنحن مضطرون إلى ذكر عدد من الشواهد من كلام الرازي نفسه، لكي تتضح مسألة اطلاعه على كتب الحكماء القدامى، ويزول الإشكال فيها، ونشير في البداية إلى استخدامه لمصطلح الفلسفة القديمة، حيث جاء في قوله: "ونختم هذا الفصل بذكر ما جاء في الفلسفة القديمة [وهو] أن إله العالم هو حقيقة اللانهاية"[39]. ونشير أيضا، إلى أنه كان يذكر الفلاسفة المتقدمين، ويذكر آراءهم، مثل قوله: "وهذا على قول أكثر الفلاسفة المتقدمين الذين يقولون: أجرام الأفلاك ليست صلبية، بل هي جارية مجرى الأنوار اللطيفة."[40].

ومن الأدلة على حسن اطلاعه على كتب الحكماء القدامى، أنه كان ينقل أقوالهم، ويذكر أسماءهم، كنقله لقول شيعة ديمقراطيسDemocrite (ت370ق.م)و بقوله: "فإنهم قالوا: "هذه الأجسام المحسوسة، ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء أصلية، قابلة للقسمة الوهمية، إلى غير النهاية وليست قابلة للقسمة الانفكاكية" ولهذا التقدير فإنه يندفع المحذور المذكور"[41].

وأما إقليدسEuclide (القرن 3ق.م) فقد ذكره في مواضع كثيرة، نذكر منها قوله: "أنه كتب في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب "إقليدس" أنه إذا أخرج من طرف

قطر دائرة خط على زاوية قائمة، فإن الزاوية التي يحيط بها ذلك الخط، مع حدبة الدائرة، أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين"[42].

ويقول أيضا: "إن "إقليدس" ذكر في مصادرة المقالة الأولى: "إن كل خطين مستقيمين، وقع عليهما خط آخر، فتصير الزاويتين اللتين من جهة واحدة أقل من قائمتين. فإنهما يلتقيان في تلك الجهة" فهذا حكم ذكره" إقليدس" واتفق المهندسون على صحته، ونحن نقول: لو كانت المقادير قابلة للقسمة إلى غير النهاية، لما كان[هذا] الحكم حقا"[43].

ومما لا شك فيه، أن مصنفاته مملوءة بمثل هذه الشواهد التي تدل دلالة واضحة على معرفته بأقوال الفلاسفة بمختلف طبقاتهم وعصورهم، وبصحتها وفسادها.

هذا، ولما ذكر الدلائل على نفي الجوهر الفرد المستنبطة من قسمة الخطوط،عرض نظريات إقليدسEuclide، فوصل بعد ذلك إلى النتيجة الآتية: إن علم الهندسة يبطل القول بالجوهر الفرد، ومن أثبته فيجب عليه الطعن في علوم الهندسة[44].

هذا، ولو افترضنا صحة عدم اطلاعه على فلسفات الحكماء القدامى، فمن أين له أن يميز بين آرائهم، ثم بينهم وبين غيرهم، بحسب المسائل، فالقسمة الانفكاكية مثلا هي في نظره ممكنة الحصول إلى غير النهاية عند أرسطو (ت322 ق.م) وابن سينا (ت428 هـ)، وهي غير لازمة عند ديمقراطيس وشيعته[45].

هذا، وأما عن الخلاء، فهل هو ممتنع الوقوع أو ممكن الوقوع؟ فيقول: أن أرسطو يقول عنه، إنه ممتنع الوقوع، وأما مذهب جمهور الأقدمين من الحكماء، فيقولون عنه: أنه جائز الوقوع[46].

وهو من بعد هذا، يستدل على نفي الجوهر الفرد بقانون أبلونيوس Apollonius(250_220 ق.م) في الخطوط، فيقول: "إن "أبلونيوس" بيّن في كتاب "المخروطات" وجود خطين يتقاربان أبدا ولا يلتقيان، وذلك يدل على أن التزايد في القرب إلى غاية النهاية، لا يوجب حصول الالتقاء"[47].

وهكذا، فهو يذكر الفلاسفة القدامى بطريقة موضوعية، مع شيء من الإيحاء إلى بعض مزاعمهم، كما يقول عن أنباذقلس Empédocle (483-423 ق.م): "زعم أنباذقلس أن تكوّن الأجرام الأسطقسية بالاتفاق"[48].

ويقول عن الفلاسفة القدامى: "فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان كثاليس وأنكساغورس وسقراط"[49]. ويعني القول بأن العالم قديم الذات، ومحدث الصفات. وأما عن سقراط Socrate (470-399 ق.م)، فقد أورد له نصا مطولا عن سبب قيام القيامة، ووجود جهنم، التي يتعذب فيها أهل الناس[50].

ومهما يكن اعتراف الرازي بإقتدائه أحيانا بالقدامى، كما في قوله: "إلا أنا نورد الرسمين المشهورين للجوهر والعرض اقتداء بالمتقدمين"[51]. فهو لم يشذ عن كبار الفلاسفة في تعامله مع الفلسفات السابقة له، لأن الاطلاع عليها أمر ضروري، والخروج عليها نتيجة حتمية، إذا اقتضى الأمر ذلك، وبالفعل فالوقوف على الفلسفات السابقة تجربة لابد منها لكل من أراد التفلسف، وينبغي للنفس التواقة إلى الحكمة من بعد هذا، أن لا تبقى حبيسة تلك الفلسفات، بل يجب عليها أن تستقل بمواقفها، وهذا مشاهد عند الرازي، حينما كان يفاجئنا بمواقفه المعارضة لهؤلاء الفلاسفة جميعا.

ونعتقد أن الشواهد المذكورة إلى حد الآن كافية لإبطال تهمة عدم اطلاعه على فلسفات الحكماء القدامى، وقد تبين من خلالها، أنه يميز بين أقوالهم، ويعرف كتبهم، وهو على دراية كافية بمذاهبهم، وكان يقارن بعضهم بالبعض الآخر. وبهذا القدر يزول الإشكال في هذه المسألة، ويبقى أمامنا البحث في مزاعم من حاول أن يردّه في الفلسفة إلى المشائية.

المبحث الثاني: الرازي والمشائية.

لقد كان الرازي ينسب إلى المشائية، لتأثره بابن سينا (ت428هـ)، وهي نسبة لم يطعن فيها أحد، ولكن المتأمل الدقيق النظر في كتبه يجد مساحات واسعة للفلاسفة القدامى كما رأينا، ولحكماء الثقافات الشرقية القديمة كما سنرى.

وربما يظن البعض أنه يخص المشائية بشيء من الامتياز، والحقيقة أنه كان يتعامل مع سائر الفلسفات بنفس المبادئ وروح المباحثة، أي أنه لم يخص المشائية بامتياز عن باقي الفلسفات، وإنما اكتسب شهرة في الفلسفة بالحظ الوافر الذي نالته كتبه بمدى انتشارها واشتغال الناس بها.

فروح المباحثة العلمية تظهر دوما في أغراض أعماله قبل أو بعد التطرق إلى فلسفة ما أو فيلسوف ما، وهي روح لا تفارقه، فيقول: "احتج"أرسطاطاليس" وأتباعه على فساد هذا المذهب بوجوه ونحن نذكرها، ونبحث فيها على سبيل الإنصاف"[52]. ويقول مثل هذا الكلام في مواطن كثيرة من كتبه.

1 ـ هذا، ومما لا شك فيه، أنه كان على دراية جيدة بخبايا الفلسفة المشائية، لأنه يخبرنا عن أرسطو (ت322 ق.م)، وأتباعه في المسائل التي يتفقون فيها أو يختلفون، لقد حكى عنهم مثلا أنهم يتفقون في القول بامتناع الخلاء[53]. وكذلك في القول بأن الزمان هو مقدار حركة الفلك الأعظم[54]. وكذلك في القول بأن النفوس البشرية متحدة بالنوع. وأما كوننا حادثة أم قديمة فيقولون أننا حادثة خلافا لأفلاطون Platon (ت347 ق.م)، ومن قبله[55].

ولقد كان أيضا على دراية بما تتفق فيه المشائية مع المذاهب الأخرى، فقدم العالم بالذات والصفات هو قول أرسطو، وثافرسطس Theophrastos (412- 485م)، وأبي نصر الفارابي (ت339هـ)، وابن سينا (ت428هـ). ممن يعتقدون أن العالم قديم بذاته وصفاته إلا الحركات والأوضاع[56].

ولقد كان يوافق أرسطو، ويشرح له عبارات من كلامه، مثل قوله: "من أراد أن يشرع في طلب هذه المعارف الإلهية، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى"[57]. ويعني هذا أنه يجب على الإنسان أن يبالغ في الأمور التجريدية، لكي يتخلص من علائق الحس والوهم.

إن الرازي لا يأخذ بطريقة التصفية والرياضة الأرسطية، ولكنه يستحسنها، وقد يذكرها كحجة لإقناع خصوم هذه الطريقة من المشائين أنفسهم، على أنا طريقة جليلة، خاصة إذا جاءت بعد طريقة النظر والاستدلال، وسمحت لصاحبها بأن يترقى إلى أقصى الغايات.

وهاهو ينقل قولا آخر لأرسطو في هذا الشأن ، فيقول: "أنه قال: "كنت أشرب فلا أروي، فلما شربت من هذا البحر، رويت ريا لا ظمأ بعده" وهذه الأحوال، لا يشرحها المقال، ولا يصل إليها الكلام، ومن لم يذق لم يعرف، ومن لم يشاهد لم يصدق، والله أعلم بالمغيبات"[58].

وينقل عن أرسطو أيضا قوله في الاشتغال بعلم النجوم: "قال أرسطوطاليس: "كنت مشتغلا بذا العلم صباحا ومساء"[59].

هذا، ولما أراد الرازي إثبات بقاء النفوس بعد موت الأبدان، وصحة زيارة القبور، استدل بما يفعله أصحاب أرسطو، حيث كانوا يذهبون إلى قبره،حينما تصعب عليهم مسألة ما، فيبحثونا عنده، وقد تنكشف لهم حلولها، بما يدل على أن مثل هذا، قد يحصل عند قبور العلماء الزهاد و الأولياء الأمجاد [60].

2 ـ هذا، ومن المسائل التي وافق فيها أرسطو مسألة المتعلق الأول للنفس، وكونه القلب،لا الدماغ، واعتباره لهذا المذهب أنه أصح المذاهب [61]. ونفيه قول من يعتقد أنه هو الدماغ، مثل قالينوس galénos (131 ـ 201م)، وأتباعه من الأطباء، وبالفعل ، فلقد عقد مقارنة بين المذهبين، وبعد الاستقصاء، تبين له أن حجج قالينوس ضعيفة[62].

وفي الحقيقة، أننا نعتقد أنه لم يرجح قول أرسطو في هذه المسألة لقناعة منطقية أو علمية، لأن الدلائل متكافئة بين المذهبين، ولأن الطب المعاصر يثبت صحة موقف قالينوس، ويعتبر الدماغ مركزا لجميع قوى الحس والمعرفة، هكذا يكون الترجيح قد حصل عنده على ما يظهر بسبب وجود آيات كثيرة من القرآن الكريم تدل على أن القلب هو المصدر الرئيسي للنفس.

ثم إن القوى العقلية منها ما يكون في غاية الكمال والشرف، لأن معرفته بحقائق الأشياء لا تحصل بالتعلم، ومنها ما لا يكون كذلك، لأن معرفته كسبية بالتعلم، ويحتاج إلى قانون صناعي يعصمه من الزلل [63].

وهي قوى يستدل الرازي على إثباتا بقول أرسطو: "وقال صاحب المنطق: إن القسم الأول، وإن كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق، إلا أنه نادر جدّا، والغلبة للقسم الثاني، وكلهم

محتاجون إلى المنطق، فانظر إلى هذه الأسرار العميقة، كيف تجدها في الألفاظ القرآنية" [64]، وهكذا فأسرار الآيات القرآنية هي التي جعلته يرجح قول أرسطو على قول ڤالينوس في هذه المسألة.

3 ـ هذا،وأما القول بأن العالم القديم بمادته وصورته، فهو مذهب أرسطو وأتباعه كالفارابي (ت339هـ) وابن سينا (ت428هـ)، لأن الأجسام الفلكية عندهم أزلية أبدية في ذواتها، وفي جميع صفاتها [65] وهو مذهب لم يعتز الرازي كثيرا به، ولم يتطرق إليه بالإثبات أو النفي أو التشكيك، إلا في مسألة إثبات النبوة، حيث يقول: يتعذر إثبات النبوة عند من يقول بقدم العالم[66].

هذا، ويردّ على المذهب المخالف القائل بحدوث العالم، فيرى أن الكتب الإلهية لا شيء فيها يدل بصريح العبارة على حدوث العالم، ما عدا بعض الآيات المعدودة من القرآن الكريم المشعرة بهذا المعنى[67].

ولذلك كان موقفه في هذه المسألة أميل إلى التوقف وعدم القطع، اقتداء بأكابر الأنبياء صلوات الله عليهم، حيث سكتوا عن الخوض فيها، لأنها بلغت في الصعوبة حدّا تعجز العقول عن حلّها[68]. وهو بهذا الموقف يكون على رأي ڤالينوس، بسبب عدم ترجيحه لأحد القولين، أي القول بأن العالم إما قديم وإما محدث.

وهو لما وجد أن ڤالينوس متهم بالعجز، لأنه لم يقل بأحد القولين الشائعين، ولأنه يرى فيهما انحرافا عن الصواب ، حيث دافع عنه، بالردّ على المتهمين له، وقد أورد عليهم إشكالا، وهو أن الناس في هذه المسألة على واحد من الاحتمالات الأربعة الآتية: إما القول بأن العالم محدث بمادته وصورته، وإما القول بأنه قديم بمادته وصورته، وإما أن يكون قديما بمادته ومحدثا بصورته، وإما أن يكون محدثا بمادته وقديما بصورته[69].

هذا، ولقد حكى عن ڤالينوس عندما حضرته الموت، أنه قال لبعض تلامذته: "اكتب عني، أني ما عرفت أن العالم محدث أو قديم وأني ما عرفت أن النفس هو المزاج، أو شيء آخر غير المزاج"[70].

ومن الناس من طعن فيه لهذا القول، أي أنه يقر بلسانه على أنه خرج من الدنيا كما دخل، ولم يعرف شيئا من الأشياء، التي ذكرها. والذي ردّ به الرازي على هؤلاء المتهمين، هو

أن الدلائل إلى جانب قالينوس، لأنه كان منصفا، وطالبا للحق، ولأن هذه المسألة من أعقد المسائل التي يضعف العقل أمامها[71].

هذا، وعلاقة الرازي بفلسفة أرسطو، لا تتحدد فقط بما يوافق به هذه الفلسفة، بل بما يخالفها به أيضا، ولذلك ينبغي أن نتخلص من وهم كثرة أقوال أرسطو في كتبه، وأن نعرف أنه ما كان على هداه، إلا في حدود معينة، أي في بعض المسائل، وفي الطريقة البحثية لا غير.

وبالفعل، فإنه كان يعقب على أقوال أرسطو، ويردها ويرد أدلته عليها، فهو لا يرى كما يرى أرسطو أن المني نازل من الأعضاء كلها[72]. ولذلك يذكر الأمور العشرة التي استدل بها على ذلك، وينبه إلى أن ابن سينا قد نقل ذلك في كتاب الشفاء.

إن الأبدان مخلوقة لله تعالى، لأن بيان عظمة الخلق جاء بعد ذكر أدوار الخلقة الجسمانية، في قوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما"[73].

ثم يستدرك على من يقول أن المني جوهر متشابه الأجزاء، بقوله: أن الفاعل الحقيقي للأبدان ومصورها مدبر حكيم وقادر وعليم ومدرك، وليس من النفس الإنسانية أو قوة من قواها، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين"[74].[75].

هذا، ولما أكد على أن خالق الأبدان مدبر حكيم بالقرآن الكريم، فالتفت إلى الحكماء، ووجدهم يتفقون على ذلك، خاصة أفاضل الحكماء المتقدمين، وقد أحال إلى كتاب منافع الأعضاء لقالينوس، وكتاب آخر هو آراء أبقراط وأفلاطون، له أيضا.[76]. على أساس أن فيهما تلك الحكمة من خلق المخلوقات على الكيفيات التي هي عليها.

4_ إن الرازي لم يكن مريدا لأرسطو، مثل المشائين المسلمين، لأنه كان يخرج عن سياق مذهبه في مسائل كثيرة، وأنه كان ينتقده ويردّ عليه بقوة، ولقد كان موقفه من المشائين الإسلاميين غير بعيد عن موقفه من أرسطو، ومهما اعتقد البعض بأنه لم يخرج عن جملة آرائهم وطريقتهم، ففي الحقيقة أنه قد خالفهم في مسائل ذات أصول عقائدية، كالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، وإنكار المعاد الجسماني.

وبالفعل، فهو ينتصر للفلاسفة في مسائل العلم الطبيعي، وفي تفسير مبادئ الوجود كالعلل والمقولات والحركة والزمان[77]. ولكنه يستدرك عليهم، ومنهم محمد بن زكريا الرازي (ت313هـ) وابن سينا (ت428هـ) وأبو البركات البغدادي (ت555هـ) وغيرهم. كما

هو ظاهر في كتبه، حيث يوافقهم في بعض المسائل، ولا يتقيد بآرائهم في أخرى. وهذه بعض الشواهد على ذلك:

ـ أما بالنسبة لمحمد بن زكريا الرازي، فإنه يستحسن منه تصنيفه لكتاب-لم يذكر عنوانه- في إقامة الدلالة على وجود الإله الحكيم بواسطة عجائب بدن الإنسان، ويبين مضمونه بإيجاز، وينقل عنه قوله: أن صريح العقل يشهد بأن عجائب وبدائع تركيب البدن لا يمكن صدورها إلا عن مدبر قادر حكيم[78].

هذا، ولما كان قالينوس قد أثبت أن العالم أبدي بدليل أن الأفلاك والكواكب لو كانت تنهدم قليلا قليلا لظهر فيها آثار الخراب، ولتغيرت من الكمال إلى النقصان، وهو ما لم يحصل، ويدل على بطلان الرأي القائل به، أن محمد بن زكريا الرازي اعترض على هذه الحجة بقوله: إن عدم الأفلاك والكواكب عدم ذبولي، ولا يعني عدم الإحساس بما يحصل فيها الذبول ليس كذلك، لأن أجسامها صلبة، وما يتحلل منها غير محسوس به في أعمارنا، ولذلك فلا يمتنع أن يحصل التغير فيها دون الإحساس به، وهو اعتراض استحسنه منه الرازي[79].

وهناك اعتراف آخر له، يتمثل في الإلزامات التي ألزم بها محمد بن زكريا الرازي أحد شيوخ المعتزلة، وهو أبو القاسم الكعبي (ت319هـ) في مناظرة له معه، لم يستطع فيها هذا الأخير التخلص من قبضة يده في مسائل التعديل والتجويز[80]. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى، فإن الرازي يعترض عليه في مسائل كثيرة.

ومن المسائل التي استدرك عليه فيها مسألة حدوث العالم بسبب عشق النفس على الهيولى، بقوله: "هذا المذهب كان قد اندرس خبره وانمحى أثره عن أهل العالم فأحياه "محمد بن زكريا الرازي" والناس أطلقوا ألسنتهم فيه، وطوّلوا بما لا فائدة فيه"[81]. وبعد الاستقصاء في أصول هذه المسألة، وبيان أدلته عليها، يستدرك عليه بقول الفلاسفة الذين يقولون: أن إله العالم موجب بالذات، وهو قول يتناقض مع ما ذهب إليه في عشق النفس على الهيولى، وبما أن حدوث العالم من فروع القائلين بالفاعل المختار، والفلاسفة ينكرون أن يكون إله العالم فاعلا مختارا، فوجب أن يكون إنكارهم لهذا القول أشدّ[82].

وهو على كل حال لم يفلت من قبضة الرازي واستدراكاته، لأنه كان كلما وقف على رأي أو حجة زائغة إلا ويعقب عليه بالنقد الشديد.

ـ هذا، وأما عن ثابت بن قرّة (ت288هـ) فإنه سار معه على النهج نفسه، وهو يقوم أولا بنقل ما عنده من آراء، ويظهر حججه فيها، ثم يحاول الاستدراك عليه، وقد صرح بهذه المنهجية في قوله: "إلا أني رأيت في فصول منسوبة إلى ثابت بن قرة مذهبا عجيبا اختاره لنفسه وأنا أنقل ذلك المذهب أولا ثم أذكر الحجة المصححة لمذهب الحكماء ثانيا"[83].

وبالفعل، فلقد ذكر ما قاله ثابت بن قرة عن الجسم الطبيعي، والحيز، ثم استدرك عليه بإشكالات، وبما أرده ابن سينا في إبطال هذا المذهب، ولكنه لم ينته إلى جواب قاطع، بل حاول أن يصحح بعض الوجوه من قول ثابت، بالإشكالات التي أوردها عليه[84].

ـ هذا، وأما علاقة الرازي بفلسفة ابن سينا (ت428هـ)، فإننا لا نستطيع أن نقول فيها القول الفصل هنا، لأننا نحتاج إلى بحث خاص، ونظرا إلى ذلك، فكل ما نريد الوصول إليه فيما يلي، هو بيان مدى اهتمامه بفلسفة ابن سينا، وعنايته بأعماله وشرحها، ثم النظر في بعض الآراء التي تأثر بها، كشواهد على ذلك.

أولا: لقد بلغت أهمية فلسفة ابن سينا عند الرازي مبلغا كبيرا، فاسمه يتردد بكثرة في كتبه، على غير العادة بالنسبة لباقي الفلاسفة ومزيته هنا أنه كثيرا ما ينقل إلينا آراءه التي لم تصل إلينا المؤلفات التي قيلت فيها.

هذا، ولقد شرح له مؤلفاته المعتبرة، نذكر منها، شرح الإشارات والتنبيهات، وتلخيصه له بعنوان لباب الإشارات وشرح عيون الحكمة، وشرح كليات القانون في الطب، وهي أمهات كتب ابن سينا.

ولقد شهد له العلماء بهذا العمل الجليل، فقالوا عنه أنه اعتنى بكتب ابن سينا وشرحها[85]. ومما يقوله ابن خلدون (ت808هـ): "ولأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن"[86].

ثانيا: هذا، ولما كانت هذه العناية منه بكتب ابن سينا واضحة، ظن بعض المفكرين المعاصرين أن الرازي عبارة عن شارح له فقط، أو أنه ما أتى به هو نفسه الموجود عند من سبقه، أي لا يختلف في شيء عن آراء ابن سينا[87]، أو أنه لا يختلف في مسألة المعرفة عن فلاسفة الإسلام، خاصة ابن سينا[88]، أو أنه يردد نفس المعاني التي أشاعها ابن سينا، ولكن بألفاظ أخرى[89].

والواقع أن هذه الآراء في جملتها عبارة عن أحكام قيمة، لأنا ليست مبررة بما يقنع من جهة، ولاستنادها إلى المظاهر الخارجية من جهة أخرى.

وهي آراء لم يقدم أصحابا أدلة وافية بغرضها، ولكن أدلتهم كثيرا ما ينقضونا، فمن كان يرى أن الرازي على هدى آراء ابن سينا، عندما ظن أنه قال باجتماع الجوهر والعرض في الصورة العقلية، يتراجع عن ذلك، ويقول: أن الرازي يخالف ابن سينا في مفهوم الجوهر(90).

هكذا، يبقى الرازي صانعا للأحداث، بإثارة الإشكالات المؤثرة في كل زمان، لذلك لم يسلم من ألسنة بعض المفكرين المعاصرين، الذين ساروا على نج خصومه في الطعن فيه، أمثال أحمد محمود صبحي، الذي قال: أن الرازي أصابه الإرهاق بعد شوط طويل مع الفلاسفة(91). ومما لا شك فيه، أنه لم يستسلم لابن سينا أو لغيره من الفلاسفة، بل أورد عليه وعليهم إشكالات، حيث عجز من كان على طريقهم عن ردها.

ومع ذلك، فلا ننكر استفادته من فلسفة ابن سينا، وأنه أخذ عنه أشياء بعد فحصها، وظهور وجه صحتها، وأنه كان يبسط عباراته ويقر با إلى الأفهام، ويعرب عن ذلك، قوله: "وأنا أكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنية بعبارة نفسي حتى تكون أخصر والى الأفهام أقرب"(92). مما يدل على أنه كان يشرح عباراته الغامضة، إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

ولقد كان يعترف له فيما أصاب به الحق، فيقول: "واعلم: أن الشيخ ذكر في"الإشارات" أن العلّة الغائية علّة فاعلية العلّة الفاعلية. وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه"(93).

هذا، وإظهار مدى تأثر الرازي بابن سينا غير ممكن بإطلاق مثل هذه الأحكام أو بالاعتماد على مظاهر خارجية لا تغني عن الحق شيئا، فالأمر يحتاج إلى إثبات عن طريق النصوص على الأقل، لأن الأدلة العقلية تحتاج إلى دراسة معمقة لها، لاستخراجها.

ولذلك، فإننا نكتفي هنا بذكر بعض النصوص كشواهد على ما نقول، فابن سينا يقول في تعريف الحي: "الحي هو الدراك الفعال"(94).

وأما الرازي فيقول: "الحي هو الدراك الفعال وهو مدرك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات"(95). وهما قولان وتعريفان لا فرق بينهما.

هذا، وأما عن مسألة إبطال التناسخ، فالرازي يقول فيها: "إذا حدث البدن وقدرنا أن النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلا بد وأن تحدث نفس أخرى على ما بيناه فيلزم أن يكون للبدن نفسان"(96). وأما ابن سينا فيقول فيها: "إذا فرضنا نفسا تناسختها أبدان وكل بدن فإنه

بذاته يستحق نفسا تحدث له وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا"[97]. وهكذا فالمعنى واحد في العبارتين.

هذا، ونجد تطابقا بينهما في مسألة عدم موت النفس بموت البدن، يقول ابن سينا "وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد، وفعل أن يبقى"[98].

وأما الرازي فيقول: "النفس لو صح عليها العدم لوجب أ، يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد"[99].

وإذا كانت هذه الشواهد تبّين بعض موافقات الرازي لابن سينا، فليس غرضه من كل نقل نقله عنه الموافقة أو التقليد، بل قد يكون من أجل المباحثة والاستقصاء، ولذلك، ينبغي التمييز بين أنواع النقل، بحسب الأغراض.

وفي جميع الأحوال، فالرازي يتميز بالأمانة العلمية، حينما ينقل كلام الآخرين، سواء من الفلاسفة أو المتكلمين، وكان ينقل أقوالهم دون انتقاء على أساس عقائدي أو مذهبي أو بغرض ما يفيد الانتقاص من الغير أو ما يعين على الغلبة، بل كان ينقل ما يحتاج إليه في البحث والنظر أو ما يتعلق أصلا بمسألة ما، التي هي محل مباحثه.

هذا، ولما كان الغرض الجوهري فيما ينقل من أجل المباحثة، فإنه كان يسعى فيه إلى التحصيل أولا وعرض الآراء وأدلتها، ثم يجتهد في تقرير تلك الأقوال التي ينقلها، وبعد ذلك، قد ينتهي إلى نتيجة، إما حل وسط وإما ترجيح للقول الأحسن من القولين، وإما ينتهي إلى التوقف بسبب استعصاء المسألة عن الحل، أو الإشارة إلى إشكالات أخرى، لكي يستمر في البحث من جديد، إن هذه المنهجية كان يحددها قبل الخوض في المسألة ويلزم با نفسه[100].

5 ـ هذا، وأما آراؤه الخاصة، فلا تدرك بسهولة، لأنا تأتي بعد تلخيصات مفصلة، وتفسير واسع لأقوال الذين يباحثهم، وقد انتبه هو نفسه إلى الصعوبة التي تمنع الناس أن يعترفوا له بفضل الاجتهاد والابتكار، في قوله: "ولا يعترف لي، بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات العلماء حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد والطارف والتليد"[101].

إن الرازي يتميز عن الكثير من العلماء بالروح العلمية، بدليل أنه كان موضوعيا ومتواضعا عند المباحثة أو التلخيص أو الشرح، ولقد أعلن في فاتحة شرح عيون الحكمة لابن سينا، أنه مخالف لهذا الكتاب في كل شيء[102]. شكلا ومضمونا، مع ذلك، فإنه أقدم على شرحه بروح علمية خالصة، بعيدا عن كل تعصب أو طعن.

وما كان يظنه خصومه من أصحاب المذاهب والفرق، من أنه كان يطعن في ابن سينا في شروحه، فهو غير صحيح، لأن قوله: "بل كل ما غلب على ظني فساده أفسدته بمقدار ما استطعت، وما غلب على ظني صحته قررته بمقدار ما قدرت"[103] هذا القول يبطل دعاويهم. ولعلهم كانوا عاجزين عن مسايرة طريقته في البحث، وعن التفريق بين النقد والطعن، لأن النقد ليس من أدوات أو سبل أصحاب المذاهب والمتعصبين الذين يرون فيه طعنا لا طائل منه، لجهلهم به وأغراضه.

وصفوة القول، أن من يقرأ للرازي يعتقد أنه يقرأ لباحث أكاديمي معاصر، إذ كان يعرض الأفكار والآراء، ثم يتناولها بالتحليل والشرح والنقد، ثم بعد ذلك يحكم عليها بدون تحيز، ولهذا يدل نقده لفلسفة ابن سينا على عدم التسليم با جملة وتفصيلا.

هذا، وأما الفيلسوف المشائي الإسلامي الذي يعتبر قد تأثر به الرازي، فهو أبو البركات البغدادي (ت.حوالي 555هـ). وممن أشار إلى هذا التأثر من القدامى نصير الدين الطوسي(ت672هـ). الذي يرى أنه كان يحتج بحجج أبي البركات وغيره من المتقدمين[104].

ويرى الشهرزوري (ت687هـ)، أن الشبه التي أوردها الرازي على الحكماء قسمان: قسم أخذه عن أبي البركات، وقسم آخر يرجع إلى تصرفات ذهنه[105].

ولقد أخذ هذا القول عنه بعض الباحثين المعاصرين، وتصرفوا فيه، فمنهم من نقله لتأكيد التبعية[106]. واعتبره قولا صحيحا دون استقصاء فيه وفي المسائل التي يحتمل قد تأثر فيها.

ومنهم من تصرف فيه، لإثبات وجود هذا التأثر، بدليل أننا نجد مسائل واضحة عند الرازي، ولا نجدها كذلك عند السابقين، إلا عند أبي البركات، كمسألة وجود النفس وطبيعة العلاقة بين النفس والبدن، وإدراك النفس لجميع أنواع الإدراكات، كما كان يحتج باعتراضات أبي البركات على الفلاسفة المشائين[107].

وهناك من يرى أن رأي الرازي في مسائل المحل والموضوع والهيولى، كرأي أبي البركات[108]. وهناك من يرى أن هذا التأثر عادي، ولا عجب في ذلك، لأن الرازي مفكر

عقلي[109]. ومن كان كذلك، فلا بد أن يلتقي مع الفلاسفة العقلانيين في عدد من القضايا الفكرية.

وهذه بعض الشواهد من كلامه على ذلك، وهي التي أوقعت منتقديه في وهم سوء الظن به، ودفعتهم إلى القول بميله إلى رأي أبي البركات، الذي أثبت علم الله تعالى بالجزئيات، مع أن أكثر الفلاسفة ينكرون ذلك[110].

وفي الحقيقة أن أبا البركات لم يكن سباقا إلى إثبات علم الله بالجزئيات، لأن المتكلمين وجملة أهل السّنة يثبتونه، وخاصة الأشاعرة الذين ينتمي إليهم الرازي.

هذا، وأما من يظن أنه يحتج ويعترض على الفلاسفة بحجج أبي البركات، كما في قوله: "واعترض الشيخ أبو البركات فقال: قولكم لو كان علمه بالأشياء مستفادا من الأشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته"[111]. فإنه يجهل منهج الرازي الذي كتب به كتبه، وكان هذا الجهل بمنهجه سببا لكثير من التأويلات الخاطئة والاتهامات الجارحة.

وهو منهج يشير إليه دائما، فيقول: "وأما الآن فلما وفقنا الله تعالى لجميع هذه المسائل الطبيعية والإلهية على هذا التركيب والتهذيب الذي لم يسبقنا إليه أحد فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى"[112].

فالرازي صاحب طريقة خاصة به، وتتميز بالبحث، لأنها تتناول جميع الآراء وحججها بعيدا عن الانحياز والتعصب، وهي إذا كانت مستهجنة عند البعض كالشهرزوري (ت687هـ)، فإنها طريقة علمية، ولقد أثبتت العلوم الحديثة صحتها ويقينها، بخلاف طريقة البحث المذهبي أو النضالي التي يدعي أصحابها بها المعرفة بالعلم والحق، بل هي بعيدة عن طريقة الرازي، ولا مجال للمقارنة.

هذا، وإذا ما أردنا معرفة أصول فكر الرازي، فإنه لا بد لنا من طريق آخر، لأن الشواهد التي اعتمد عليها المؤرخون والخصوم وبعض الباحثين المعاصرين، لا يمكن أن تكون حججا كافية، وجوابا شافيا، على مدى تأثره بهذا الفيلسوف أو ذاك. ولأن هؤلاء كانوا يؤاخذونه بذكر أقوال الفلاسفة، وببعض المواقف التي يرجح فيها فيلسوفا على آخر، كترجمته لأبي البركات على غيره من الفلاسفة، وترجيح آرائه على آرائهم، واعتباره في بعض الأحيان من كبار الفلاسفة المتأخرين[113]. وهذا الذي جعلهم يظنون أنه على هداه في الجليل والضئيل، والحقيقة غير ذلك.

إننا لا ننكر أن يكون قد استفاد من آراء أبي البركات الجريئة والواضحة، كإثباته لإيرادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى، لأن الإقرار بكونه تعالى إله العالم، لا يستقيم إلا مع هذا المذهب، مع الإجلال والت يه طبعا، وهو مذهب قالت به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان(114).

وهو يستحسن أيضا شكوك أبي البركات في أدلة نفي الخلاء، لأن أكثر الفلاسفة ينكرونه داخل العالم، ويثبته هو فيه(115). ولا يعني هذا أنه المثبت الوحيد له، وإنما جاء استثناؤه عند الرازي على أساس أن المتأخرين أمثاله على مذهب المشائية، ويخالفهم هو فيما ذهبوا إليه، وأما جمهور الفلاسفة القدامى وجمهور المتكلمين، فإنم يجوزون وقوع الخلاء.

هذا، ولما كان المختار عند الرازي هو القول بالخلاء(116)، فلا يدل هذا الاختيار على أنه حاصل بسبب ما ذهب إليه أبو البركات، لأن هذا القول قال به كثير من الفلاسفة والمتكلمين، ومن الإنصاف أن ينسب إليهم.

إن الرازي لو كان مقلدا لأبي البركات، ومحتجا بأدلته ضد الفلاسفة، لما كان يستدرك عليه أو يضعف حجته في مسائل كثيرة، منها مسألة إبطال التناسخ، حيث لاحظ الرازي أنه أبطله بحجة ضعيفة جدا، وهي دليل المتكلمين(117).

هكذا، فإن تمة استعانته بآراء أبي البركات للرد على الفلاسفة ليست صحيحة، لأن الخلاف بين أبي البركات والفلاسفة يتمثل في تقرير المسائل والتطويل فيها، فهو يفعل ذلك، بخلاف الفلاسفة، كما فعل في مسألة بقاء النفس بعد فساد البدن(118).

إن الرازي كان بارعا في علم الفلك، ومتبحرا في الطلسمات، حتى اتمه خصومه بقول السحر وممارسته(119). ومع ذلك، فلقد كان ينتقد أبا البركات في هذه الأمور، وخاصة عندما توسع في شرح أحوال الكاهنة البغدادية في كتاب المعتبر(120). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على التزامه بالعقيدة، وحرصه في طلب العلوم.

هذا، وليس من العجب أن يتأثر الرازي بالفلسفة المشائية ولكن العجب أن يستطيع الجمع بينها وبين الفلسفة الأفلاطونية والعقائد الشرقية.

المبحث الثالث: الرازي والأفلاطونية.

إن المشائية تطلق على شيعة أرسطو (ت322ق.م). حسبما هو شائع في تاريخ الفلسفة، ولكن صاعد الأندلسي (ت462هـ) يرى أن تسمية المشائية تطلق على شيعة أفلاطون (ت347 ق.م) وشيعة أرسطو معا، لأنهما كانا يعلمان الناس وهما يمشيان [121].

1 ـ هذا، ولما كانت النزعة الأفلاطونية قد تشبعت بالعقائد الشرقية، وتطورت خارج الروح اليونانية، فإن بعض المفكرين المعاصرين يرون أن الحضارة الإسلامية أخذت من التراث اليوناني العناصر الشرقية لا الروح اليونانية الخالصة، ويعني هذا أنها استعادت، ولم تأخذ، وهو ما يفسر اهتمام علماء المسلمين بالأفلاطونية المحدثة [122].

والذي يراه بعضهم كبدوي عبد الرحمن، أن الفلسفة في حد ذاتها منافية لطبيعة الروح الإسلامية، ولذلك لم يفهم المسلمون في الجملة ما هي الفلسفة؟، ناهيك عن إنتاجها[123].

والواقع أن الفلسفة الهيلنية حسب بعض الآراء ساعدت فقط على تكوين المذاهب والفرق ضد الغنوصية، التي نجد الأوساط الاجتماعية تعتنق فكرها في نزعاتها الصوفية، ويعني هذا، أن هذه الأوساط متأثرة بالأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية المحدثة[124] وتلبس لباسها.

وهذا رأي غير صحيح، لأنه رأي نقله بعض المفكرين العرب عن المفكرين الغربيين، الذين ما يزالون يحكمون على الفكر الإسلامي بالتبعية والقصور، قصد التقليل من شأنه، ويقول كثير منهم: أن الفلسفة الإسلامية صورة طبق الأصل لعقائد الأفلاطونيين المحدثين.

بل هي مؤلفة من خليط، كالأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة ومن بعض المقوّمات الأخرى[125].

وقد جاء عند هؤلاء في سياق هذا الحديث عن الفلسفة الإسلامية، أن فخر الدين الرازي يعتبر من أصحاب الأنساق الكبيرة في الفلسفة الإسلامية إلى جانب الفارابي (ت339هـ) وابن سينا (ت428هـ) وأبي البركات البغدادي (ت.حوالي 555هـ)، ولكن هذه الأنساق عبارة عن خليط من الأفكار المختلفة، لأن أصحابها لا يختلفون في شيء عن باقي المفكرين من أصحاب النزعات الباطنية، إذ كلهم مطبوع بالنزعات الباطنية ذات الأصول اليونانية دون شك، ومنهم من يرجعها في بعض الأحيان إلى الأصول الفارسية[126].

2 ـ هذا، وبما أننا أوردنا هذه الآراء في هذا التقديم، لكي نشير إلى مكانة فكر أفلاطون في الفلسفة الإسلامية، وإلى مدى تأثر الرازي به، فإنه يحق لنا أن نتعرض إلى ذلك لنعرف القول الفصل فيه.

لقد قيل : أن الرازي يحتمل تأثره بالأفلاطونية بقدر فهم المسلمين لها[(127)].وهناك أيضا من يستبعد هذا التأثر، ويرى أن الرازي لم يحصّل شيئا من سرائر الحكماء المتألهين، كأفلاطون، بسبب اهتمامه وعنايته بالفلسفة المشائية، واتباعه للطريقة البحثية[(128)].والذي لا شك فيه هو أن الرأي الأخير باطل، لأن الرازي نفسه يقرّ بإتباع أفلاطون في بعض المسائل، وقد جاء هذا الرأي مجرد تهمة وذم لمن يخالفه في المذهب أو الرأي، ولأن بعض المفكرين المعاصرين يؤكد على وجود الآثار الأفلاطونية في فكره.

وبالفعل، فعلاقة الرازي بفكر أفلاطون ترجع إلى تأثره بابن سينا، فما يقوله الرازي مثلا عن ماهية النفس وكونها مغايرة للجسم ولكل ما هو محسوس، هو نفسه عند ابن سينا، وهو بدوره مأخوذ عن مذهب أفلاطون في جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم.

ولقد استدل الرازي على بقاء النفس بعد موت البدن، بما أجمع عليه أفضل البشر وهم الأنبياء والأولياء والحكماء الألهيون، لأن هؤلاء في نظره وجدوا من أجل تنبيه الناس إلى حقيقة أمرهم ومصيرهم، ولذلك كان أولى أن نأخذ برأيهم، بينما الحكماء الطبيعيون والرياضيون فإن الفائدة من وجودهم هي من أجل مصالح الحياة العاجلة[(129)].

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على معرفته بالحكماء الإلهيين والأخذ بما أصابوا فيه الحق، والملاحظ أنه يميز بين مختلف طبقات الحكماء، ولذلك فلا مجال للشك في معرفته بأفلاطون.

هذا، وأما الطريق الآخر، الذي كان نافذة له للإطلاع على فلسفة أفلاطون، فهو طريق أبي البركات البغدادي، الذي كانت آراؤه في العلم الطبيعي تناقض مذهب أرسطو، فرأيه مثلا في المكان، وفي إثبات وجود الخلاء يرجع إلى أفلاطون، وهو رأي يعارض به مذهب أرسطو في العلم الطبيعي[130)].

ولذلك، يعتبر من كبار المصارعين للفلاسفة اليونانيين، خاصة وأنه زعزع أفكارهم بالنقد، وطورها في بحوثه الصوفية، مثلما فعل في كتابه: "المباحث المشرقية"، وتعني كلمة

الإشراق فيه الحدس الأفلاطوني [131]. وهذا الحدس قد أدخله ابن سينا في الفكر الإسلامي، وأسهم أبو البركات في دفعه إلى الغاية المنشودة، وهي إحياء مذهب أفلاطون[132].

أما الآراء والأفكار الأفلاطونية الأخرى، التي يحتمل أن يكون الرازي قد تأثر بها، فيرجع معظمها إلى ما جاء في محاورتي فيدون وطيماوس [133]. وهي آراء وأفكار لابد لنا من الاستدلال بالنصوص لإثباتها.

3 ـ ونبدأ أولا بوجه شبه بين الرازي وأفلاطون في وصيتيهما.

يقول أفلاطون لتلامذته حينما حضرته الموت:"يا إخواني! ما أدري ما أقول لكم، غير أنما دخلت الدنيا مضطرا وهاأنا أخرج منها مكرها، وما بلغت من العلم شيئا أكثر من علمي بأني لا أدري شيئا"[134].

أما الرازي فيقول ما يشبهه في بداية وصيته:"يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازي، وهو في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس، ويتوجه إلى مولاه كل آبق"[135]. ويقول أيضا: "ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة"[136].

إن أفلاطون والرازي استهل كل واحد منهما وصيته بوعي انتقاله إلى العالم الآخر، وبإظهار قصوره عندما حضرت لحظة الموت، وهذا يعني أن نتيجة تجربة الحكيمين واحدة، وأنهما انطلقا من مقدمات أو مبادئ واحدة، وأنهما لم يتحصلا على علم اليقين مما عرفاه واختبراه من علوم الدنيا كلها.

ومن تلك المنطلقات، الاستدلال على الخالق بالخلق، يقول أفلاطون: "شهد لنا العالم كله أن له مدبر ليس من شكله ولا من جنسه، وعلمنا أنه لا يخلو جميع الخلق ولا يقوم دونه، وشهد لنا تدبيره أنه قادر حكيم خبير"[137].

وأما الرازي فيقول:"إن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبر منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة"[138]. فهو هنا يوافقه ولا يخالفه.

ومنها مسألة الإقرار بوجود أنفس للأفلاك، وتأثيرها على النفوس الناطقة، يقول أفلاطون في محاورة طيماوس: "فلما أتم خلق العالم، قسم الأنفس وجعل عددها كعدد الكواكب، وصير كل واحدة منها في واحد من الكواكب، وأراها طبيعة العالم، وسن لها السنن وبيّنها لنا"[139].

وأما الرازي الذي اختار هذا المذهب لنفسه، فيقول: "أن النفوس الناطقة من جنس الأرواح الفلكية، ومولدة منها، وكأنا قطرات من تلك البحار، وشموع من تلك الشموس، فلا محالة يكون لها أثر ما وقوة ما"[140]. ويقول أيضا: "والمختار عندي أن النفس الفلكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها، ومع هذا فإنا موصوفة بالإدراكات الجزئية، والإرادات الجزئية، وكذلك أيضا موصوفة بالإدراكات الكلية والإرادات الكلية"[141].

وإذا كان هذا المذهب منسوبا لأفلاطون، وعلمنا أن الرازي اختاره لنفسه من بين مذاهب أخرى، فهذا يدل على تأثره بأفلاطون، ويعني أن القول بذا المذهب ليس من مبتكراته، وإن كان قد توسع فيه.

هذا، ونجد أفلاطون قد برهن بالحس والقياس على أن حركة الاستدارة أبسط ما في العالم الطبيعي، ولا ضد لها، وأن العلة في حركة الفلك حركة الاستدارة، وهي الحركة المستفادة من عالم النفس، فوجب أن تكون النفس أبسط وأبقى، لأنا أقرب من نور الباري تعالى [142]. ولقد أثبت أيضا النفس للطبيعة، بدليل أنا تملي مرة الخير ومرة الشر، وشبه القوى الطبيعية بقوى أعضاء نفس الفرد الإنساني، لأنا تقوم بالوظائف نفسها[143].

وهو ما نجده عند الرازي في مباحث الفلك، ومراتب النفس، حيث يرى في الحجة الأولى التي أثبت با أن الأفلاك والكواكب أحياء عاقلة، أن الأفلاك متحركة بالاستدارة، وكل حركة إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية، وبما أن الحركتين الطبيعية والقسرية مستبعدتان، فحركة الأفلاك إرادية، وهذا يدل على أنا أحياء عاقلة [144].

إن صلة الرازي بأفلاطون واضحة، بغض النظر عن الاختلاف الموجود بينهما، وهو أن أفلاطون يسعى إلى إثبات العضوية ـ الجسمية ـ للنفس ، بينما الرازي يسعى دائما إلى إثبات النفس للطبيعة. ولربما يبدو هذا الاختلاف شكليا، ولكنه مهم جدا في معرفة منطلقات وغايات كل واحد منهما، وهي منطلقات وغايات شديدة الاختلاف، وبالفعل فإن الرازي أثبت النفس للفلك، وذلك الإثبات يقوم على مبدأ الخلق، على النهج القرآني، وهو أن الله تعالى خلق الأكوان، ثم بث فيها الأنفس، كما خلق الإنسان من طين، ثم نفخ فيه الحياة والروح.

وأما إثبات العضوية للنفس عند أفلاطون، فيدل على أسبقية وجود النماذج المثالية على الطبيعة، لأن وجود الأفلاك وما فيها من الموجودات يأتي من المبدأ الذي هو الواحد والخير، وتحصل الموجودات بتأمله للنماذج المثالية.

هذا، ونلاحظ اتفاقا بينهما في الغرض من حركة النفس في الطبيعة، فأفلاطون لما أراد إثبات بقاء النفس بعد موت البدن، انطلق من مبدأ كون حركة النفس دائمة ومن ذاتها، وبما أن الحركة الدائمة ومن ذاتها تتشوف إلى شيء ما، فذلك الشيء كما يرى أفلاطون هو باريها[145].

وأما الرازي فيشّبه الفلك، بحيوان كبير مطيع لمعبوده وخالقه، ويعتبر أن النفس الكلية مواظبة على العبادة، لأنه يرى أن حركاتها جارية مجرى الركوع والسجود[146]. ويرى أيضا أن الغرض من حركة الفلك هو اكتساب أنواع من الكمالات، لا يعلمها إلا الله تعالى ، وأما عقل الإنسان فلا يستطيع الاطلاع عليها[147].

هكذا، فالتأثير والتأثر يحصل بين العلماء، وهو أمر طبيعي، وأما ردّ ما جاء في القرآن الكريم إلى مذهب أفلاطون كتقديم الغيب على الشهادة[148]. فأمر غير مقبول لأنه لا وجه للمقارنة بينهما.

هذا، وأما فيما يخص العلماء كالغزالي (ت505هـ) والرازي ومحي الدين بن عربي (ت638هـ)، فإن احتمال تأثرهم بالأفكار الأفلاطونية قائم أيضا، خاصة الغزالي في كتاب الإحياء، والرازي في كتاب التفسير، وابن عربي في مصنفاته[149]. ولا نستبعد أن يكون ذلك في الكتب المذكورة ، لأنها متشبعة بروح الإسلام، والكلام الحكمي، بدافع الإسلام نفسه الذي يرغّب في طلب الحكمة، ولو في الصين، وليس بدافع نزوة من ال وات.

هذا، لو قال قائل بتأثر الرازي بأفكار أفلاطون في كتبه الحكمية، لكان الأمر أهون، أما في كتاب التفسير فلا، لأن كتب الحكمة تحتوي على تقريرات وتصريحات واضحة تدل على وجود هذا التأثر، كقول الرازي في بقاء النفس: "وأما الحكماء فمن أراد معرفة أحوالهم وسيرهم في هذه الطريقة فليطالع الكتب المشتملة على شرح أحوالهم ولا سيما طريقة "سقراط" و"أفلاطون". "[150].

هكذا، كان الحال في كتبه الحكمية، فهو يحكي عن أفلاطون في مسائل مختلفة ، مثل وجود موجودات مجردة في الأعيان، وهي التي يسميها أفلاطون بالمثل ا لردة[151]. ومثل قوله في المكان بأنه هو البعد والفضاء، خلافا لمن يقول : هو السطح الحاوي [152]. ومثل قوله في الحركة بأنها عبارة عن الخروج عن المساواة، بمعنى أن حال الجسم في آن من الآنات يختلف عن حاله قبل ذلك وبعده[153].

هذا، وأما عن عدم انفكاك الصورة عن الهيولى فاحتج بقياسين، الأول:

بما أن كل جسم متناه

وكل متناه مشكل

فيلزم أن كل جسم مشكل.

والقياس الثاني: بما أن الجسمية لا تنفك عن الشكل

والشكل لا يحصل إلا مع المادة

فيلزم أن الجسمية لا تنفك عن المادة.

وقال : إن هذه الحجة عوّل عليها أفلاطون لإثبات عدم انفكاك الصورة عن الهيولى[154].

وأما عن الزمان، فهناك شواهد كثيرة، تدل على قول الرازي بمذهب أفلاطون، كقوله: "بل عندي : أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وفي حقيقته، وهو مذهب الإمام أفلاطون" [155]. ويقول أيضا: "أن الحق في حقيقة المكان والزمان ما قاله أفلاطون الإلهي، لا ما أثاره أرسطاطاليس المنطقي"[156].

ولقد تكرر مثل هذا الاعتراف من الرازي باختيار ما ذهب إليه أفلاطون في الزمان، كقوله: بأن الزمان جوهر قائم بذاته[157]. وأنه مغاير للحركة ولجميع صفاتها، لأنه قديم عند أصحاب أفلاطون وليست الحركة قديمة عندهم[158].

إن هذه الشواهد كلها تدل على تأثر الرازي بما ذهب إليه أفلاطون، خاصة في مسألة الزمان، وتدل أيضا على حضور فكر أفلاطون في مصنفاته، مما يبطل دعوى خصومه، على أنه لا علم له بالفلاسفة المتألهين.

4 ـ هذا، ولم يكن الرازي مقلدا محضا لمذهب أفلاطون، لأنه مرة يشرح آراءه، ومرة أخرى ينتقدها، ثم قد يوافق على شيء أو يستحسنه، وهو عندما يبحث أو يستقصي الآراء وأدلتها، لا يريد إلا وجه الحق فيها لا غير، لذلك نجده يحاول فهم فلسفة أفلاطون بقدر طاقته، وبما يتفق مع الروح العلمية.

والجدير بالذكر، أن أفلاطون يعني بالمكان تارة الهيولى ، وتارة أخرى الصورة، أما المراد من كونه هيولى فهو مجرد تشبيه، لأن الهيولى تمتاز ذاتها بالبقاء وبالقابلية للأحوال المتعاقبة والصفات المتلاحقة، مثل المكان الذي هو فضاء لا يتبدل ، ويكون قابلا لورود الأجسام عليه،

هذا، وأما كون المكان صورة، فلأن الصورة التي يمتاز با الجوهر الجسماني عن الجواهر المجردة، يجعله يشبه الأبعاد المجردة بالأبعاد الثلاثة للجوهر الجسماني[159].

هذا، ومراد الرازي لشرحه للمكان عند أفلاطون، هو تصحيح تأويل بعض المغالطين، ممن يرمي إلى تشويه أفلاطون، لقد نقلت جماعة قوله في المكان، هل هو عبارة عن الهيولى أم الصورة؟ ثم حاولت إبطاله بأن الجسم عندما ينتقل من مكان إلى آخر، فإنه ينتقل بجميع أجزائه، أي الهيولى والصورة معا، وهذا غير صحيح، لأن أفلاطون لم يقل المكان هو الهيولى والصورة معا[160].

ولقد حاول الرازي تفسير المكان عند أفلاطون، بما كان يقوله أفلاطون نفسه، من أن المكان هو الفضاء أو الخلاء، الذي له أبعاد موجودة قائمة بذاتا، تكون عنها أمكنة للأجسام[161].ولكنه انتقد هذا الرأي، مفندا أن يكون المكان هو البعد، ولذلك انتصر لقول أرسطو في المكان، وطعن في قول أفلاطون[162]. على الرغم من أنه ينتصر له على أرسطو في مسألة الزمان.

المبحث الرابع: الرازي والفكر الشرقي القديم والثقافة الفارسية.

إذا كانت الشريعة الإسلامية لم تأت لاستبدال ثقافة قوم بثقافة قوم آخر، بل جاءت لتهذيب الثقافات البشرية جميعا، فإنا كانت تدعو إلى استبدال سلوكات سيئة بأخرى حسنة، سواء عند العرب أو غيرهم من الأقوام.

هذا، ولما تقلصت الفتوحات الإسلامية في العصر العباسي، ومال المسلمون إلى الاستقرار والعناية بشؤون البناء الحضاري، ظهرت بينهم حركة علمية، من جملة أعمالها، أنا نقلت التراث العلمي للأمم السابقة، كالتراث العلمي اليوناني والفارسي والهندي وغيره إلى اللغة العربية، ولقد لقيت هذه الحركة تشجيعا من الخلفاء[163]. وكانت تتمتع بحرية التفكير، فسمحت لمذاهب فكرية عقائدية في تلك الثقافات القديمة أن تتغلغل في الثقافة الإسلامية، ولقد تبنت فرق عديدة أفكارها، لأن الإسلام أتاح لها فضاء التعبير عن ذاتا.

يرى أحد المؤرخين للفلسفة الإسلامية أن الحكمة الهندية والفارسية التي جاءت إلى المسلمين أهم مما جاءهم من العقل السامي، وقد انتقلت تعاليم الفرس الدينية إليهم عن طريق المانوية أو الفرق الغنوصية الأخرى[164]. وأما الثقافة الهندية فإن بعض عقائدها وحكمتها قد وصلت إلى العرب قبل الإسلام، عن طريق التجارة أو وساطة الفرق، وأخذت مكانة مرموقة لديهم، بعد ما فتح المسلمون الهند والسند، وخاصة الحكمة الأخلاقية والسياسية.

لقد نقل ابن المقفع (ت 142هـ) وهو من رواد النقلة للحكمة الهندية عددا من القصص والأساطير المعبرة عنها، ككتاب كليلة ودمنة، وكان التنجيم والرياضيات من أهم العلوم المنقولة أيضا، إذ كان لهما أكبر الأثر في الحكمة العقلية لدى المسلمين، خاصة التنجيم الذي له علاقة بالطب العملي والسحر[165].

1 ـ هذا، ولما كانت العقيدة الإسلامية ترفض المعتقدات الفارسية والهندية، ولم يرض المسلمون بكل ما نقل إليهم منها، فلذلك وقعت مشادات فكرية بينهم وبين أنصارها، ولقد كان هذا النقل سببا في ظهور فرق أو مذاهب إسلامية تدافع عن العقيدة، كمذاهب أهل السنة، التي حملت تلك المذاهب على التراجع في بعض الفترات، خاصة لما تمكنت من إقناع الخلفاء والأمراء واستمالتهم إليها، والإشارة إليهم بضرورة محاربة أهل تلك المذاهب، التي كانت تفعل معهم مثلها.

هكذا، فإن إحياء أو تراجع المذاهب الفارسية أو الهندية يرجع إلى ميول الخلفاء والأمراء، لأن التاريخ يشهد بأن ازدهار حركة الترجمة كان بتشجيع الخلفاء العباسيين، خاصة في عهد هارون الرشيد (ت 193هـ) والمأمون (ت 218هـ). ويشهد أيضا بأن تراجعها كان بالسبب نفسه، مثل حملة المتوكل (ت 247هـ) على من يشتغل بالمذاهب الفكرية الدخيلة.

هذا، وأما عودة اللغة الفارسية وثقافتها إلى الحياة اليومية، فقد حدث هذا في عهد فتور الخلافة العباسية، أي في ظل الأسر الحاكمة الفارسية، ثم في ظل الحكام الأتراك من بعدها، لأنهم كانوا يجهلون العربية ولأن اللغة الفارسية كانت في متناولهم، وكانت بالنسبة إليهم لغة للتعامل السياسي والأدب[166].

2 ـ هكذا، فلقد صارت هذه الثقافات منتشرة بين الناس، ولذلك يجدر بنا أن نعرف ما مدى تأثر الرازي بالثقافة الهندية والفارسية؟ إن من يقول بتأثره بهذه الثقافات يستدل بكتابه المباحث المشرقية، الذي جمع فيه زبدة الفكر الشرقي، والحقيقة أن هذا الكتاب يحتوي على جملة الثقافات البشرية، كالشرقية القديمة واليونانية والإسلامية، وله مميزاته وطابعه الخاص الذي يدل على سعة اطلاع صاحبه وأصالة فكره.

لقد كان الرازي يجيد اللغة الفارسية، وكان يكتب ويعظ ويخطب بها، وكان واسع المعرفة بالعقائد المختلفة، ومنها مذاهب الفكر الشرقي القديم، ولكن احتمال تأثره بهذا الفكر ضعيف جدا، ولقد حصره البعض في علمي الفلك والتنجيم، بدليل أن خصومه رموه بالسحر والإلحاد بسبب عنايته بهذين العلمين.

ومن المتهمين له بهذا الشهر زوري (ت687هـ) الذي حكم عليه بقسوة بسبب تصنيفه لكتاب السر المكتوم[167]. وابن تيمية (ت728هـ) الذي شنع عليه لتأليفه هذا الكتاب، وكتابه الآخر المسمى : الاختيارات العلائية من الاختيارات السماوية، لأنهما يخدمان أهل الضلال بدل أن يعلما الاستخارة النبوية للمسلمين.

ولقد حاول هؤلاء تبرير ذلك، بما جاء في الكتابين، من سلوكات واعتقادات كشرب الخمر وعمل السحر، وعبادة الكواكب والتقرب إليها بأنواع الفواحش، مما هو كفر وفسوق[168]. والجواب على هذه الاتهامات سيأتي بعد ذكر آراء جميع المتهمين له.

3 ـ هذا، ونجد بعض الباحثين المعاصرين لفكر الرازي، قد ساروا على طريق الاتهام، دون فهم صحيح، وحجج مقنعة، حيث حكم عليه أحدهم وهو الدكتور الزركان، الذي

يدعي عليه، أنه كان يقوم بتنظيم السحر وتبويبه بمجهودات لا يحمد عليها، وهو لما حاول تبرير قوله هذا، قال: أقدم اعتذاري لعرض ما جاء في هذه الفقرة[169]. والواقع أن هذا الباحث لو كان مطلعا جيدا على مصنفاته لأدرك أن هذا الاعتذار قد سبقه إليه الرازي نفسه، وأنه لا مجال لاتامه بالسحر، لأن المسألة عنده اقتضت المناقشة في زمانه، ولقد ناقشها بما فيه الكفاية.

هذا، وأما باحث آخر، فقد حاول إظهار التأثير الثقافي الفارسي في فكر الرازي، وذلك من اشتغاله بموضوع النجوم والكواكب أيضا. وأنه قبل بفكرة وجود عقول في العالم العلوي حية مدركة، لها إرادة وتأثير على العالم السفلي، ثم حاول تبرير إقدامه على الخوض في هذا العلم، بما كانت البيئة المشرقية في ذلك الزمان تسمح به من التطرق لعلوم الفلك ولواحقها كالسحر[170]. والواقع أن هذا الوجه من التبرير ليس دافعا حقيقيا، بل الدافع الحقيقي هو الرغبة في معرفة هذا العلم من أجل فضح المشتغلين بالسحر، والرّد على الطاعنين في النبوة.

4 ـ هذا، ولقد اعتمد هؤلاء في طعنهم على ما ذكره المؤخرون بخصوص كتاب السر المكتوم، وهم في الحقيقة ليسوا متفقين على نسبته إلى الرازي، ولا على موضوعه وقيمته العلمية، فمنهم من نسبه إليه واعتبره في السحر على طريقة من يعتقده [171].وهناك من قال: أن هذا الكتاب مختلق عليه[172]. وهناك من تحفظ، لأنه لم يقف عليه[173]. وأما الفريق الرابع فقد أدرك الصواب، حيث نسبه إليه،إلا أن الغرض منه ليس من أجل السحر، لأن أهل هذا الفن يشهدون بذلك[174].

هكذا، فإن نسبة هذا الكتاب إليه ثابتة، وهي ثابتة أيضا بدليل إحالته في أحد مصنفاته بقوله: "إن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس والكلام فيه قد استقصيناه في المقالة الأولى من "السر المكتوم"."[175].

وبالفعل، فهو موجود كمخطوط في مكتبة الأسد بسوريا، وفي المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس، وهو يتطابق شكلا ومضمونا مع مصنفاته الأخرى، ولذلك لا بد من ذكر مقتطفات منه، لتوضيح هذه النسبة، ومن أجل الرّد أيضا على من يظن أنه في السحر المحض.

إن الرازي كان يطمح إلى معرفة هذا العلم بروح علمية، ولذلك كان يخوض في أي علم جليل أو وضيع في نظر الناس، ولقد كان يتمتع بروح المباحثة والاستقصاء، ويخوض في سائر العلوم والفنون من أجل الدفاع عن القعيدة الإسلامية، وإنارة السبيل أمامها، ويشرح ذلك، فيقول في افتتاحية هذا الكتاب: "فهذا الكتاب نجمع فيه ملخص ما وصل إلينا من علم

الطلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبري عن كل ما يخالف الدين واليقين"[176].

وهو كتاب قد مهد لمضمونه بثلاثة فصول، الأول بين فيه شرف هذا العلم عموما، مستشهدا بأقوال الحكماء كقول سقراط (ت399ق.م):"ضمنوا الحكمة النفس الحية ونزهوها عن القراطيس والصحف فإنها طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة ولا ميتة"[177]. وقول بقراط (ت377ق.م): "ليس بحكيم من عرف السبيل وحاد عنه"[178].

وأما الفصل الثاني، فضمنه فضائل هذا العلم، بالاعتماد على ما قاله الحكماء أيضا[179].

وأما الفصل الثالث فذكر فيه شرائط الاشتغال بهذا العلم، وهي في نظره بعيدة كلها عن رذائل السحر وأوساخه ومفاسد الشيطان[180]. لأنها تنهى عن الاشتغال بالشرور والأوساخ والجهل.

ثم يدخل بعد ذلك في صلب موضوع هذا العلم، فيبين في المقالة الأولى، التي هي في أصوله، أن القوى الروحية أقوى من القوى المادية، مستدلا بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت40هـ):"والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة إلهية"[181].

ويرى أن هذا العلم لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، لأن العقل عنده يقر بهذه العلوم، ولما كان العقل لا يتعارض مع الشرع، فما يجمع عليه العقل والشرع لا يمكن إنكاره أو هجره.

ويقول عن ذلك : "اعلم أن العقول والشرائع متطابقة على أن المتولي كل نوع من أنواع حوادث هذا العالم روح سماوي على حده، وهذه الأرواح هي المسماة في لسان الشرع بالملائكة وإنما قلنا أن الأمر كذلك بحسب العقول"[182].

هذا، ولقد استدل على صحة الاشتغال بعلم النجوم، بتمسك الناس به منذ قديم الدهر، فنحن لا نجد بدايات في علم النجوم، ولا في العلم الإلهي، ولهذا فإنا كلما رجعنا إلى الماضي السحيق، إلا ووجدناهما موجودين، بخلاف العلوم الأخرى، فإننا نجد لها بداية معلومة، وإنسانا ما أول قد خاض فيها، ولهذا فلو كان علم النجوم باطلا، لامتنع أهل الدنيا من الدهر الداهر على التمسك به[183].

5 ـ هذا، وأما من يظن أن الاشتغال بعلم النجوم شرك، فيعتبره قاصر النظر والعقل، وجاهلا بحقيقة الشرع التي تحث على تأمل مخلوقات الله تعالى، وبديع صنعه، لأن الله تعالى يقول:"أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيناهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ" [184]. ويقول

أيضا: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ"[185].

إن من نظر في مثل هذه الآيات،وهي كثيرة جدا يعلم أن العالم حادث، وبما أن الحدوث في الأفلاك يتنافى مع القول بربوبية الكواكب، فالعقل لا يشهد بربوبية الكواكب ما دامت دلائل الحدوث في الأفلاك ظاهرة[186].

هذا، ومما لا شك فيه، أن الرازي ليس هو العالم المسلم الوحيد الذي خاض في علم الفلك وفروعه كالسحر، فتاريخ العلوم عند المسلمين يشهد بأن الحضارة الإسلامية حافظت على تراث الإنسانية من الضياع،ومنه علم الفلك، ولواحقه التي كان البعض يدرسها، ويستدل بأحوال الكواكب والنجوم على الأمور المستقبلية، كالقحط والحروب وغير ذلك.

ولقد كان البعض الآخر يأخذ بعلم الفلك من أجل تعيين أوقات العبادات، ونظر بعض العلماء في أحوال السماء من أجل استخراج الدلائل والشواهد على وجود الخالق، ولذلك جعلوا المعرفة بالفلك شرطا في كمال الإيمان، بعدما فصلوا بينه وبين السحر.

هذا، ولقد انتشرت ظاهرة التنجيم في الحياة الاجتماعية، لأن بعض الخلفاء والأمراء كانوا يستشيرون المنجمين في الأعمال السياسية والعسكرية، وأعمال البناء، على الرغم من علمهم، بأن الإسلام فصل في فساد التنجيم، وسفه أهله.

هكذا، فإن علم الفلك كان معروفا عند المسلمين في المراحل الأولى، لقيام الحضارة الإسلامية، ويحتل مكانة هامة عندهم، إذ كانوا يستخدمونه في معرفة أوقات مطالع النجوم ومغاربا، من أجل المعرفة بالأوقات والمواقع، وترجع عنايتهم به إلى بداية عهد الخلافة العباسية، التي ترجم فيها كتاب السند هند بأمر من الخليفة المنصور (ت158هـ). ولقد اهتموا بصناعة النجوم والهندسة والطب وغيرها من العلوم القديمة، وألفوا فيها الكتب، وأظهروا منها الجليل والغريب[187].

6 ـ وأما جواز النظر في علم السحر، فالغرض منه عند العلماء الأول هو التمييز بين المعجزة والسحر، ولقد خاض إمام الحرمين الجويني(ت 478هـ) في مسائل السحر، فأثبت الجن والشياطين وردّ على منكريهم[188]. وقد وقف على الشواهد السمعية لإثبات وجوده، كقصة هاروت وماروت، وسورة الفلق، واتفق الفقهاء على وجوده، واختلفوا في حكمه، وهو لا يظهر إلا على يد فاسق، وأما الكرامة فلا تظهر إلا على يد تقي[189].

هذا، وأما أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) فإنه يأخذ به، ويقول عن شبهة خرق العادة بين المعجزة والسحر: "....وإن لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات وعجائب الخواص، وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها، وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق."[190].

ومادام العلم لا يحصل بالتصديق، بسبب شبهة خرق العادة التي يستوي فيها النبي والساحر، فلابد من طريق آخر وهو التمييز بينهما عن طريق المعرفة بهما.

وهو ما يشير إليه الرازي أيضا حيث يقول :"ويتلوه الكلام في السحر ليحصل الفرق بين المعجز والسحر والنبي والساحر"[191].لذلك حاول أن يضع للسحر علما، حتى يعرف ويميز عن المعجز، وقد اشتغل به علميا، لأنه رأى نقصا معتبرا فيه، فصارت عنده أصوله مضبوطة وقواعده معلومة[192].

7 ـ هذا، وأما عن جواز الاشتغال علميا بالسحر، فيرى أن الاستقراء يدل على حصول النفع به، ويرى أيضا أن ما لا ينفع كله، لا يترك كله، ولهذا أباح الاشتغال به، والاعتناء به وتحصيله[193].

فالنفوس القوية قد تأتي بالمعجزات والكرامات على رأي الفلاسفة، وأما النفوس الضعيفة فقد يحصل لها نفس القوة المؤثرة، إذا ما اجتمعت واتجهت نحو أمر ما، كصلاة الاستسقاء، ولذلك فإن احتمال حصول هذا يجعل سائر الاحتمالات ممكنة الحصول، كأحوال الملائكة والجن وأفعال الكواكب، وهي أحياء ناطقة[194].

أما كيف هي أحياء ناطقة، فقد اعتمد على قول المنجمين في ذلك، ثم استدل بقوله تعالى: (هُوَ الذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنهَارَ وَالشمْسَ وَالْقَمَرَ كُل فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) [195]. ويعني بـ"يسبحون" أن الشمس والقمر يجريان في الفلك كما يجري الإنسان في البحر، لأن هذه اللفظة لا تطلق إلا على العاقل[196].

وأما ورود لفظة التسبيح بمعنى التحميد، فهو في قوله تعالى :" (تُسَبحُ لَهُ السمَاوَاتُ السبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِن وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً)[197].

ولا يعني هذا أن الرازي يصدق بجميع ما يقوله المنجمون والحكماء، كقولهم : أن الفلك محدد، أي وراءه خلاء وملاء.وهو قول ظاهر الفساد في نظره، لأن مملكة الباري تعالى لا تكتال بمكيال العقل[198].

وهو يرفض أيضا التنجيم كسلوك يسعى إلى الفساد، ويرى أن المطلوب من تحصيله العلم فقط، ولذلك فهو يؤخذ عن السلف، مثلما تؤخذ سائر المذاهب والعلوم عن السابقين، وقد أقر هنا أنه أخذ أصوله عن السلف[199]. إلا أنه كان يميز جيدا بين المعجزة والسحر، ويرى أن خوارق العادات وعجائبها على وجهين، لأنا إما أن تدعو الناس إلى النهج القويم، وتحملهم على الصراط المستقيم، وإما أن تورط الأنفس في مهاوي الآفات والشرور، فالأولى تسمى بالمعجزات، والثانية تسمى بالسحر[200].

هكذا، فهو على مذهب أكثر علماء المسلمين، في بيان الفرق بين المعجزة والسحر، ويزيد عليهم بالاطلاع الجيد على علم الفلك، مع العلم بأن باب السحر عند العلماء كان يدرج في مبحث النبوة، من أجل التمييز الذي أشرنا إليه، فالنبوة مدد إلهي، وأما السحر فهو تأثير الأكوان في الإنسان، إما بواسطة نفسانية الكواكب أو بقوة نفسانية ذاتية أو بواسطة شيطانية.

ولهذا، فالمراد من خوض الرازي في علم الفلك مشروع، وهو في النهاية من أجل التنبيه أيضا إلى منافعه، مثل منافع النجوم، إذ يحصل بها ضوء في الليل، ويحصل بها تفاوت في أحوال الفصول الأربعة، وهي علامات يهتدي بها في ظلمات الليل في البر والبحر، لقوله تعالى:"وَعَلَامَاتٍ وبالنجْمِ هُم يَهْتَدُون" [201].فمنافعها كثيرة، وينبغي علينا الانتباه إليها[203].

لقد كان الرازي طالبا للمعرفة في هذا العلم ومباحثا لآراء أهله، كما كان يفعل في سائر العلوم، وقد كان لا يخرج عن مبادئ هذا العلم، إلا أنه كان يبطل المعتقدات غير الموحدة، كمعتقدات الصابئة وجميع من يعتقد بربوبية النجوم والكواكب. وقد بين فساد تلك المعتقدات بقوله تعالى:"وَأَنهُ هُوَ رَب الشِّعْرَى"[204].هكذا، فالاعتقاد ببخت نجم الشعرى باطل، لأنها مخلوقة، وخالقها هو محركها[205]. وهو الذي تجب عبادته بدلا منها.

هذا، ولو لم يكن مطلعا على هذا العلم وفروعه، لما استطاع الرّد على المنجمين، وعلى من تمسك بأحكامهم، كرده على بعض أهل هذا العلم، الذين وجدهم يبحثون حكم المنجمين بوقوع الطوفان الريحي سنة 582هـ، بقوله لهم: إن هذه المسألة فرع من فروع علم الأحكام،

وهذا العلم ضعيف، فلا حاجة إلى بحث المسألة بذا الجد العظيم، ولا إلى الخوف والاحتراز مما يقوله المنجمون[206].

ويدل ذلك كله على أن علم الفلك كان موجودا بقوة في جميع الحضارات القديمة، وأنه أقدم العلوم التي عرفها الإنسان، إلى جانب العلوم الحكمية والعقائد الدينية والفكرية، وقد ساهم المسلمون فيه. وفي علوم كثيرة، كانت لهم عناية با، ومنها ما انتقلت إليهم عن طريق الفرس، أو مما أخذوه مباشرة عن حكماء الهند، لأن الهند كانت معدنا للحكمة ومنبتا للفضائل الأخلاقية والسياسية وكانت ذات براعة في علم العدد والمعرفة بأسرار الفلك والطب[207].

8 ـ هذا، ولقد كان الرازي من جملة العلماء المسلمين، الذين تقلدوا العلوم والحكمة الهندية، حيث نقل كثيرا من أفكار الحكماء الهنود، أمثال "طمطم الهندي"، الذي يقول : "المفكر لا نكاح له المفكر لا يشبع المفكر لا يقع بصره إلا على ما يفكر فيه المفكر لا يلتمس إلا ما يفكر فيه[...] المفكر لا ينظر إلى نور الفكر بعينه بل بفكره"[208].

ولقد نقل عنهم في السحر، ما يروى عنه في مسائله كخواص الدرجات وأثرها وبخورها[209]. وكان يحاول دائما أن يستشف الأفكار العلمية من معتقدات المذاهب الهندية، ويطرح ما ليس علميا أو معقولا من تلك المذاهب،كالاحتراز عن الطعام الطيب والزواج والميل إلى تعذيب النفس بالحرق أو الانتحار من أعلى الجبل[210].

9 ـ هذا، وأما حكماء بلاد ما بين النهرين، فقد حكى عنهم في كتبه، في مسائل الحكمة والفلك خاصة، ومنهم هرمس البابلي[211]. الذي نقل أقواله في مسائل الفلك، كقوله:"قال"هرمس":"الكواكب البيابانية تعمل في سائر البيوت، إذا وقعت على درجاتا"."[212].

ونقل عنه في السحر أقواله، في كتاب المطالب العالية، وهي الأقوال نفسها التي ذكرها له في كتاب السر المكتوم، مع اختلاف بسيط في الصياغة، في الأول يقول: "وقال هرمس:"إن خير ما يعمل به العامل، هو ما يخفى عن أعين البشر وشروق الشمس"." ويضيف "ثم قال: اعمل نيرنجات القطعية وعقد الشهوة، ودخنها كلها بالليل، واحترز فيها عن العيون واللامعة"[213].

وأما في الكتاب الثاني فيقول: "وقال هرمس في الكتاب المخزون في أسرار النيرنجات أن خير ما يعمل به العالم ما يخفى عن عيون البشر وشروق الشمس" [214]. ويقول أيضا: "قال اعمل نيرنج المحبة والعداوة والقطيعة وعقد الشهوة ودخانا كلها ليلا." [215].

ويدل هذا على أن كتاب السر المكتوم له، لأن الفصل الثالث منه المتضمن لشرائط الاشتغال بعلم السحر، هي نفسها الواردة في الجزء الثامن من كتاب المطالب العالية.

هذا، ولقد حكى عن شخصية أخرى تدعى "أبو ذاطيس البابلي" وعن آرائها السحرية[216].بكثير من التفاصيل.

هذا، وأما تنكلوشا فكانت له مكانة معتبرة في مصنفاته، ونقل عنه في تصفية النفس والكشف: "حكى تنكلوشا: أن "ذوناي" سيد البشر، لما بلغ في تصفية النفس، ورياضة الذهن، لاحت له من الصور الفلكية، ما لا يمكن وصفه"[217].

وأما في السحر فنقل عنه حال القمر من وجوه: الأول، أن يكون سليما عن المناحس، وذلك بأمور [218]. والثاني، الأحوال المتعلقة بقران الكوكب مع القمر[219]. والثالث، الأحوال المتعلقة بكونه في البروج [220]. والرابع، اقتران القمر بالكوكب وما يفيده بحسب الأيام [221].

هكذا، فإنه لا يمكننا أن ننفي تأثره بذا الحكيم، في هذا العلم، لأنه يستدل بآرائه على مسائل أو يقرّ بصحتها، كعدم استبعاده لما قاله في وجود القوى النفسانية [222]. زيادة على ذلك ، لقد وضع منتخبا لحكمته[223]. وهناك إحالة منه إلى عالم آخر وضع منتخبا أيضا لكتاب هذا الحكيم، في قوله: "على الخصوص المقالة المنتخبة من كتاب تنكاوشا التي انتخبها الإمام المتبحر شرف الزمان محمد الاسلاتي[224]. قدس روحه العزيز"[225].

إن هذه الأمثلة مجرد إشارات إلى اهتمامه واطلاعه على حكمة البابليين، فإنه يبدو للوهلة الأولى كان مدينا كثيرا لهم، فمع ذلك يخالفهم في مسائل كثيرة، لأن بحثه في علم الفلك كان لإظهار جلائل الكواكب والنجوم ومداراتنا، من أجل الاستدلال عقلا على أننا نحتاج في حركاتنا إلى مدبر قاهر، مطلع على أسرار الفلك ولطائفه، وأما الدليل النقلي على ذلك فقوله تعالى: "الذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النارِ" [226]. وهو يرجحه لأنه في الغالب الأعم، يرجح دلائل الآفاق، لأننا أجل وأعظم[227]. ولا شك في أننا هي التي تدفعه لكي يخوض في علم الفلك وأقسامه.

10 ـ هذا، وأما تأثير الفكر الفارسي في فكر الرازي، فلا يمكن معرفة حقيقته، إلا إذا عرفنا المقدمات الآتية:

ـ لقد كان العرب قبل الإسلام على اتصال بالفرس، وكان التبادل التجاري عاملا رئيسيا للتفاعل الثقافي بينهما، وهو تفاعل ازداد في عهد الإسلام، ولا سيما لما امتزجت فيه الثقافتان العربية والفارسية في المراكز الحضرية.

ـ لقد ذكر ابن خلدون (ت 808هـ) عن حملة العلم في الإسلام في المقدمة : أن أكثرهم العجم إلا في القليل النادر، وأما إن كان فيهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته[228].

ـ ويذكر ابن جبير (ت 614هـ) من قبله أن وعاظ الخراسانية يعظون في موسم الحج باللسانين العربي والعجمي، وهم أصحاب قدرة عجيبة في هذا الفن، ويرى ذلك فضلا من الله تعالى يأتيه من يشاء[229].

ـ وأما بعض الباحثين المعاصرين فيرون أن إحياء التراث الفكري الفارسي يرجع إلى الحكام وإلى شدة العصبية الشعوبية في عهد الرازي، ويرون أيضا أن ظاهرة انتشار الثقافة الفارسية فرضت نفسها عليه فرضا، وما كان يقوى على الانفكاك منها[230].

وبالفعل، فالتراث الفارسي قد ظل قائما طوال العهود الإسلامية لامتياز الدولة هناك بالحضارة، وتقدم أهلها في العلوم والصنائع، وأهمية مؤلفات علمائهم قبل الرازي ومن بعده أمثال سعد الدين التفتازاني(ت792هـ) الذي وصلت مؤلفاته إلى ابن خلدون بمصر، والفرس ليسوا كالعجم الذين لم يظهر فيهم أحد بعد الإمام الرازي ونصير الدين الطوسي(ت672هـ) ولقد انطفأت شعلتهم بعدهما[231]. ويعني هذا أن انطفاء العلم في البلاد التي عاش فيها الرازي يرجع إلى وهن الفكر الإسلامي عامة، وقد عرفنا سابقا أن أهل فارس يتميزون بموهبة وحظ في العلوم.

هذا، ويحكي المؤرخون عن علاقة الرازي بذه الثقافة، أنه كان يعظ على عادة مشايخ العجم باللسانين العربي والعجمي، كما كان له شعر بالعربي وبالفارسي، ولربما يكون الفارسي منه كثيرا وجيدا[232].

لذلك، فإنه يجب علينا أن نميز بين اللسان الفارسي والتراث العقائدي، وما هو علمي، فاستخدامه للغة الفارسية، لا يعني أنه يتمسك بالعقائد الوثنية القديمة، لأن اللغة أداة تعبير تقبل

مضامين كثيرة، إذا ما صيغت بمقتضاها، وقد عبر بالفارسية عن بعض المفاهيم والمسائل، كقوله:"والأعاجم كانوا يقولون "خداي" [وترجمته بالعربية: أنه بنفسه جاء يعني أنه بذاته وجد، وحصل] وتفسيره: أنه واجب الوجود لذاته"[233].

ويشرح في موضع آخر معنى "خداي" فيرد اللفظ إلى أصله من "خوداي" ومعناه بنفسه جاء، وهذا الىء يعني الوجود، ومنه "خداي" أي بنفسه وجد، وذلك مطابق لمعنى الاصطلاح الفلسفي بالعربية، وهو واجب الوجود لذاته[234].

هذا، وله تفاسير كثيرة في كتبه على هذا النهج، كتفسيره للنظر المتبوع بـ"إلى" بأنه لا يفيد الرؤية [235]. واستدل عليه باختلاف اللفظين المعبرين عنهما بالفارسية وهما "ديدن" و"نكريستن"، فالأول يعني الرؤية، واللفظ الثاني يعني النظر، والفرق واضح بالبداهة في الفارسية، لأن قولهم"نكريستم" يعني تحريك الحدقة إلى جهة حضور المرئي[236].

وبما أنه كان عارفا أيضا باللغة التركية، فإنه عندما ذكرهم، قال عنهم: "وهم مقرون بوجود الإله تعالى فيقولون: "به ينكري"، يعني الرب واحد، وقد يقول بعضهم :"إلغ بايات"، ومعناه الغني الأعظم"[237].

هذا، وأما المسائل العلمية والحكمية فقد ذكرها من خلال أصحابا كـ"زرادشت"(حوالي القرن 6 ق.م). وكتابه "زند أوستا" زعم أن الله أنزله عليه[238]. ولقد حكى من أقواله، خاصة ما يتعلق بالمسائل الفلكية، كاعتبار الشعرى اليمانية أجل كوكب في الفلك من البيابانية التي هي نحوس، وكقوله في كتاب "طيقاتنا":"إن النظر في الشعرى اليمانية يسكن الحمى الممتزجة من الصفراء والسوداء"[239]. وهي مسائل سبق الحديث عنها.

هذا، وأما استخدامه وعنايته باللسان الفارسي، وتدوينه لبعض كتبه به، فليس ذلك تخليا عن اللسان العربي، وإنما المراد به التبليغ وتفهيم القوم الذين يعيش في وسطهم بما يفهمون، خاصة في بعض المسائل التي يرى أنا تكون معلومة لديهم بلسانم.

ولهذا، فإن قراءة القرآن الكريم وآداء العبادات لا تصح عنده إلا باللسان العربي، ومن قرأه بالفارسية فهو لم يقرأ ، بدليل قوله تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِي مُبِينٍ)[240]. وقوله أيضا: "وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصلَتْ آيَاتُه أَأَعْجَمِي وَعَرَبي قُلْ هُوَ لِلذِينَ آمَنُوا هُدىً وَشِفَاءٌ" [241]. وتفيد لو في الآية انتفاء الشيء لانتفاء غيره، ويعني هذا أن الله تعالى لم يجعله قرآنا أعجميا.[242].

وقد احتج أيضا على عدم صحة صلاة المصلي بترجمة القرآن إلى لغة أخرى، على رأي الإمام الشافعي(ت204هـ)، لا على رأي أبي حنيفة (ت 150هـ) الذي يرى ذلك جائزا في حق القادر والعاجز، والصحيح هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم صلّى بالقرآن الم ل عربيا، وواظب عليه، ولذلك فإنه يجب علينا ما وجب عليه، لأننا مطالبون باتباعه[243].

والذي يراه في استدراكه على رأي أبي حنيفة أن الكلمات المنظومة بالفارسية ليست بقرآن، لأن القول بأنا قرآن، يعتبر جهلا عظيما وخروجا عن الإجماع، فمن يقول : دُوستان دَرّ َبهشت قرآن، ليس بصحيح العقل والدين، ويعني هذا أن ترجمة القرآن لا تكون قرآنا[244].

وهناك من يزعم أن ألفاظا كثيرة في القرآن الكريم ليست عربية، مثل طوبى في قوله تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ) [245]. ولكنهم اختلفوا في أصلها، فمنهم من قال: طوبى اسم الجنة بالحبشية، وآخرون قالوا: اسم للجنة بالهندية، وهي أقوال ضعيفة عند الرازي، لأن القرآن الكريم ليس فيه إلا العربي، واشتقاق لفظ طوبى من مصدر طاب ظاهر[246].

هذا هو الاستدراك على أبي حنيفة بما سبق، وليس تحاملا أو تقولا له، لأنه صرّح بذلك، في قوله: "وصح شروعه بتسبيح وتليل كما صح لو شرع بغير العربية"[247]. ثم قال: "أو آمن أو لبّى أو سلّم أو سمّى عند ذبح أو قرأ با عاجزا"[248].

11 ـ إن معرفة الرازي الواسعة بالثقافات القديمة تمثل الجانب المعرفي المحض لديه، وهو بعيد كل البعد عن التأثر العقائدي با، وأما براعته باللسان الفارسي وسعة اطلاعه في آدابا وعلومها، فهي ميزة فتحت له أبواب الفكر الموسوعي.

هذا، وأما من ظن به الظنون في عقيدته كتلوثها بالعقائد الوثنية القديمة، فهو مخطئ في حق رجل جليل الإيمان والعلم والأخلاق الحميدة، والدليل على ذلك يظهر في انتشار فكره بجميع فروعه في بلاد كثيرة كالشام ومصر وبلاد المغرب، فضلا عن بلاد فارس وما جاورها، في عهده ومن بعده، ولو لم يكن أصيلا وخاليا من الشوائب، لما لقي قبولا حسنا، ونال حظا وافرا من العناية والاشتغال به.

ولهذا، فشبهات الخصوم التي طعنت في عقيدته، بسبب إحاطته بعلوم الأوائل واهية، لأن أصحابا لا يميزون بين المعرفة والاعتقاد، وكذلك بين المباحثة والإقرار، فالانحراف العقائدي

فيمن ينقل روايات أحوال الناس المتعلقة بحياتهم آداب وفنونا وسياسة، مما لا علاقة له بالعلوم والحكمة، التي يجب أن تنقل، وأن تروى، لأنها جديرة بالنقل والرواية.

إن الرازي كان عالما موسوعيا، وناقدا فذا، ومناظرا بارعا، وخطيبا مفوّها، وناقلا أمينا لتراث الفكر البشري، ولذلك فشبهات الحساد والخصوم والجهال حوله باطلة، ولقد كان يستدرك على الجميع ويستقل برأيه، وهو ما سنراه بدلائل في الفصل القادم.

هوامش الفصل الثالث من الباب الثاني.

(1) أنظر الفصل الثالث من الباب الأول. عن مشايخه.

(2) الرازي، التفسير الكبير ، مج 13 ج26 ص 261.

(3) المصدر نفسه.مج 13 ج26 ص256.

(4) الصفدي. الوافي بالوفيات ، ج4 ص 251.

(5) السبكي، طبقات الشافعية، (ط1992م) ج8 ص84.

(6) ابن القاضي شهبة، طبقات الشافعية مج 2ص 396.

(7) الطوسي نصر الدين. شرح المحصل على هامش المحصل ص 60.

(8) المرجع نفسه. ص81.

(9) المرجع نفسه ص 217.

(10) الرازي، المحصل من 225.

(11) الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ط1 المطبعة الخيرية، القاهرة 1325هـ ج1 ص 7.

(12) المصدر نفسه ج1 ص 14.

(13) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ج 2 ص343.

(14) المرجع نفسه ج2 ص 344.

(15) المرجع نفسه ج2 ص 348.

(16) سامي نصر، فكرة الجوهر.ط1 مكتبة الحرية الحديثة . القاهرة 1978.ص 77- 87.

(17) المرجع نفسه ص 217.

(18) المرجع نفسه ص 257.

(19) الرازي، التفسير الكبير مج 4 ج 7 ص 4.

(20) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج4 ص63.

(21) المرجع نفسه ج4 ص 62.

(22) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج2 ص 87.

(23) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج2 ص86.

(24) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج5 ص 126.

(25) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج1 ص 210.

(26) المرجع نفسه ج1 ص 212.

(27) أحمد حجازي السقا، تقديم لكتاب شرح عيون الحكمة للرازي، ج1. ص20.
(28) المرجع نفسه ج1 ص 21 ـ 22.
(29) المرجع نفسه ج1 ص 24.
(30) المرجع نفسه ج1 ص 25.
(31) المرجع نفسه ج1 ص 27.
(32) المرجع نفسه ج1 ص 22.
(33) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ج2 ص 353.
(34) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(35) المرجع نفسه ج2 ص 354.
(36) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج2 ص 87.
(37) المرجع نفسه ج2 ص93.
(38) الزركان محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية. ص 38-39.
(39) الرازي، المطالب العالية ج2 ص80.
(40) المصدر نفسه ج2 ص 56.
(41) الرازي، المطالب العالية ج6 ص 62.
(42) المصدر نفسه، ج 6 ص76.
(43) المصدر نفسه، ج6 ص 77.
(44) الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص28 / والمطالب العالية ج6 ص165- 166.
(45) المصدران نفسهما، الأول ج2 ص 18/ والثاني ج6 ص 62.
(46) الرازي، المطالب العالية ج5 ص 155.
(47) المصدر نفسه ج6 ص 68، 166.
(48) الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 653.
(49) الرازي، المحصل ص 120.
(50) الرازي، الأربعين ج2 ص74.
(51) الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 236.
(52) الرازي، المطالب العالية ج5 ص 121.
(53) المصدر نفسه ج5 ص 155.
(54) المصدر نفسه ج5 ص 51.
(55) الرازي، المحصل ص 226.

(56) المصدر نفسه ص 120.
(57) الرازي، أساس التقديس ص 13 / والمطالب العالية، ج1 ص 57.
(58) الرازي، المطالب العالية ج1 ص59.
(59) المصدر نفسه ج8 ص 162.
(60) المصدر نفسه ج7 ص 131 ، 228.
(61) المصدر نفسه ج7 ص 163.
(62) المصدر نفسه ج7 ص 179 ـ 181.
(63) المصدر نفسه ج 7 ص 169.
(64) المصدر نفسه ج7 ص 170.
(65) المصدر نفسه ج4 ص 19.
(66) المصدر نفسه ج4 ص 32.
(67) المصدر نفسه ج4 ص 29.
(68) المصدر نفسه ج4 ص 33.
(69) المصدر نفسه ج4 ص 19.
(70) المصدر نفسه ج4 ص 27.
(71) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(72) الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص277.
(73) سورة المؤمنون، الآيات 12 ، 13 ، 14.
(74) سورة المؤمنون الآية 14.
(75) الرازي، المباحث المشرقية، ج2 ص279 ـ 280.
(76) المصدر نفسه. ج2 ص 282.
(77) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام. ج2. ص331.
(78) الرازي، المطالب العالية ج1 ص 224 ـ 225.
(79) المصدر نفسه ج4 ص 226 ـ 227.
(80) المصدر نفسه ج4 ص 419.
(81) المصدر نفسه ج4 ص 401.
(82) المصدر نفسه ج4 ص 418 ـ 419.
(83) الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص66.
(84) المصدر نفسه ج2 ص 68 ـ 71.

(85) الذهبي، تاريخ الإسلام. طبقة 61 ص 207.

(86) ابن خلدون، المقدمة . ص 390.

(87) سامي نصر، فكرة الجوهر. ص 87.

(88) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ج2 ص341.

(89) التريكي عمر، الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي ، (د.ط) الشركة التونسية للتوزيع، تونس سنة 1988، ص 159.

(90) سامي نصر، فكرة الجوهر ص 293 ـ 294.

(91) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ج2 ص 352.

(92) الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص250.

(93) الرازي، شرح عيون الحكمة ج2 ص31.

(94) ابن سينا، النجاة. ط1 دار الآفاق الجديدة ، بيروت 1985م. ص 287.

(95) الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 518.

(96) المصدر نفسه ج2 ص407.

(97) ابن سينا، النجاة. ص 227.

(98) المرجع نفسه ص 225.

(99) الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص411 ـ 412.

(100) المصدر نفسه ج1 ص 89.

(101) المصدر نفسه ج1 ص 89ـ 90.

(102) الرازي، شرح عيون الحكمة ج1 ص 40.

(103) المصدر نفسه ج1 ص42.

(104) الطوسي، شرح المحصل على هامش المحصل ص 226.

(105) الشهرزوري، نزهة الأرواح ص 395.

(106) بينيس، س ، مذهب الذرة عند المسلمين، تر/ محمد عبد الهادي أبو ريده. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946. ص 80.

(107) محمد حسيني أبو سعدة، النفس وخلودها عند الإمام فخر الدين الرازي. ط، شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر، القاهرة 1989، ص 389.

(108) سامي نصر، فكرة الجوهر ص 152.

(109) علي سامي النشار وعباس الشربيني، الأصول الأفلاطونية ط3 دار المعارف بمصر 1965.ص262

(110)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 498.

(111)المصدر نفسه ج2 ص502.

(112)المصدر نفسه ج2 ص 557.

(113)الرازي، الأربعين ج1 ص170.

(114)المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(115)المصدر نفسه ج2 ص32 / والمباحث المشرقية ج1 ص346.

(116)الرازي، المطالب العالية ج5 ص155.

(117)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص405.

(118)الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا ج2 ص 57.

(119)ابن حجر، لسان الميزان ج4 ص 426 ـ وابن تيمية، رسالة الفرقان، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، ج1 ص 136.

(120)الرازي، التفسير الكبير مج 15 ج 30 ص 169.

(121)صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ط1 دار الطليعة بيروت 1985. ص94.

(122)بدوي عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة السنة 1946. ص:يا.

(123)المرجع نفسه، ص:و

(124)المرجع نفسه . ص11 ـ 12.

(125) Encyclopédie philosophique universelle P،U،F Françe 1991.p1666.

(126) Ibid. p.1666.

(127)علي سامي النشار، وعباس الشربيني، الأصول الأفلاطونية. ص 262.

(128)الشهرزوري، نزهة الأرواح ص 393.

(129)الرازي، المطالب العالية ج7 ص 225.

(130)بينيس. س ، مذهب الذرة عند المسلمين. ص 80.

(131) Encyclopédie de l'islam.T2 leyde 1927. p.54.

(132)أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ط2 دار النهضة العربية، بيروت 1976. ص 28.

(133)محاورة طيماوس، مختلف فيها هل هي واحدة أم اثنتان؟ جاء في طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، أنا اثنتان، 1 ـ طيماوس روحاني، محاورة تتعلق بعالم الربوبية والعقل والنفس،2 ـ طيماوس طبيعي، محاورة تتعلق بعالم الطبيعة. وأما سانتيلانا في كتابه المذاهب اليونانية الفلسفية في

العالم الإسلامي، فقال: أن أفلاطون وضع كتابا واحدا باسم طيماوس، الذي هو طيماوس الطبيعي، وأما طيماوس الروحاني فهو تلخيص للكتاب الأول.

(134)أفلاطون، مجموعة نصوص، حققها وعلق عليها بدوي عبد الرحمن، بعنوان أفلاطون في الإسلام. ط3 دار الأندلس بيروت 1982، ص 253- 254.

(135)وردت الوصية في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ص 466 ـ 467.

(136)المصدر نفسه ص 467.

(137)أنظر بدوي (ع)، أفلاطون في الإسلام. ص255.

(138)الرازي، الوصية ، في عيون الأنباء، ص 467.

(139)أنظر بدوي (ع) ، أفلاطون في الإسلام، ص 94.

(140)الرازي، المطالب العالية، ج 8، ص 144.

(141)المصدر نفسه، ج7 ص 355.

(142)أنظر بدوي (ع)، أفلاطون في الإسلام. ص 150.

(143)المرجع نفسه ص 160.

(144)الرازي، المطالب العالية ج7 ص 336.

(145)أنظر بدوي (ع)، أفلاطون في الإسلام. ص 312.

(146)الرازي، المطالب العالية، ج7 ص 363.

(147)المصدر نفسه ج2 ص 460.

(148)دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق وتقديم: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية بيروت 1981. ص 56.

(149)المرجع نفسه ص 57.

(150)الرازي، المطالب العالية ج7 ص 225 - 226.

(151)المصدر نفسه ج7 ص31.

(152)المصدر نفسه ج5 ص 111.

(153)الرازي، شرح عيون الحكمة ج2 ص 39.

(154)الرازي، شرح الإشارات لابن سينا، ج1 ص 29.

(155)الرازي، المطالب العالية ج5 ص 76.

(156)المصدر نفسه ج5 ص77.

(157)المصدر نفسه ج5 ص 88، 91.

(158)المصدر نفسه ج5 ص 64.

(159)المصدر نفسه ج5 ص 111 ـ 112.
(160)المصدر نفسه ج5 ص 112.
(161)المصدر نفسه ج5 ص 113.
(162)المصدر نفسه ج5 ص 138.
(163)أبو ريان محمد علي. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ص 61.
(164)دي بور. ت . ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام. تر: أبو ريدة محمد عبد الهادي، ط5 دار النهضة العربية بيروت 1981، ص 14 -15.
(165)المرجع نفسه ص 16 - 17.
(166)هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام. تر: إحسان عباس وآخرون . ط3 دار العلم للملايين، بيروت 1979، ص 164.
(167)الشهرزوري، نزهة الأرواح ص 395.
(168)ابن تيمية، رسالة الفرقان، ج1 ص 135- 136.
(169)الزركان محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية. ص 54.
(170)التريكي عمر، الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي، ص 14- 15.
(171)الذهبي، ميزان الاعتدال 340/3ـ ابن حجر، لسان الميزان 426/4 ـ ابن القاضي شهبة، طبقات الشافعية 398/2 ـ ابن العماد، شذرات الذهب 21/5.
(172)السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 87/8 ـ طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة 104/2.
(173)ابن خلدون، المقدمة، ص 396.
(174)السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 88/8 ـ الدراداري. ك الدرر، ج1 (د،ذ) القاهرة 1982. ص 252.
(175)الرازي، شرح عيون الحكمة ج2 ص 193.
(176)الرازي، السر المكتوم، مخطوط بمكتبة الأسد. سوريا، مسجل تحت رقم 14634، ص 2.
(177)المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(178)المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(179)المصدر نفسه ص 4.
(180)المصدر نفسه ص 6.
(181)المصدر نفسه ص 14.
(182)المصدر نفسه ص 191.
(183)الرازي، المطالب العالية، ج8 ص 152.

(184)سورة ق الآية 6.
(185)سورة آل عمران الآية 191.
(186)الرازي، التفسير الكبير مج 7 ج13 ص 48.
(187)صاعد الأندلسي، طبقات الأمم. ص 134.
(188)إمام الحرمين، كتاب الإرشاد . مكتبة الخانجي بمصر سنة 1950، ص 321.
(189)المرجع نفسه ص 322- 323.
(190)الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد. ط1 دار مكتبة الهلال. بيروت 1993. ص 216.
(191)الرازي، المطالب العالية ج8 ص 137.
(192)المصدر نفسه ج8 ص 141.
(193)المصدر نفسه ج8 ص 158.
(194)المصدر نفسه ج8 ص 137.
(195)سورة يس الآية 40.
(196)الرازي، التفسير الكبير مج 13 ج 26 ص 77 / مج 15 ج29 ص 99.
(197)سورة الإسراء الآية 44.
(198)القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ط4 دار الآفاق الجديدة، بيروت سنة1981. ص 87.
(199)الرازي، المطالب العالية ج8 ص 160.
(200)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 437.
(201)سورة النحل الآية 16.
(202)سورة الملك، الآية 5.
(203)الرازي، التفسير الكبير مج 15 ج 20 ص 60.
(204)سورة النجم الآية 49.
(205)الرازي، التفسير الكبير مج 15 ج29 ص 22 - 23.
(206)الرازي، مناظرات في بلاد ما وراء النهر، ص 20- 21.
(207)صاعد الأندلسي، طبقات الأمم ص 51 ـ 52.
(208)الرازي، السر المكتوم (مخطوط) ص 21.
(209)الرازي، المطالب العالية ج8 ص 176.
(210)الرازي، التفسير الكبير مج 10 ج20 ص 102.

(211)قال صاعد الأندلسي في الطبقات: حكيم بابلي كان في عهد سقراط، متقدم في علم النجوم والفلسفة. ص 68.
(212)الرازي، المطالب العالية ج8، ص 173.
(213)المصدر نفسه ج8 ص 164.
(214)الرازي، السر المكتوم (مخطوط) ص 8.
(215)المصدر نفسه ص 9.
(216)الرازي، المطالب العالية، ج8 ص 195 ـ 196 .
(217)المصدر نفسه ج8 ص 160.
(218)المصدر نفسه ج8 ص 191 ـ 192.
(219)المصدر نفسه ج8 ص 193.
(220)المصدر نفسه ج8 ص 193 ـ 194.
(221)المصدر نفسه ج8 ص 194.
(222)الرازي، السر المكتوم (مخطوط) . ص 22.
(223)أنظر قائمة مصنفات الرازي في الفصل الرابع من الباب الأول.
(224)الاسم كتب في المخطوط هكذا، دون وضوح، ولم نعثر على ترجمة أو إشارة لهذا الإمام، من غير هذا الموضع.
(225)الرازي، السر المكتوم (مخطوط) ص 396.
(226)سورة آل عمران الآية 191.
(227)الرازي، التفسير الكبير مج 5 ج 9 ص 137.
(228)ابن خلدون، المقدمة، ص 451.
(229)ابن جبير، رحلته، ص 134 - 135.
(230)التريكي عمر، الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي، ص 24.
(231)ابن خلدون، المقدمة ص 453.
(232)ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ص 462، 470 ابن خلكان، وفيات الأعيان 382/3 ـ الصفدي، الوافي بالوفيات 4/ 249، 250ـ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 86/8.
(233)الرازي، المطالب العالية . ج1 ص 250.
(234)المصدر نفسه ج 3 ص 247.
(235)الرازي، الأربعين ج1 ص 284.
(236)المصدر نفسه ج1 ص 28.

(237)الرازي، المطالب العالية ج1 ص 251.
(238)المصدر نفسه ج1 ص 250.
(239)المصدر نفسه ج8 ص 172.
(240)سورة الشعراء الآية 195.
(241)سورة فصلت الآية 44.
(242)الرازي، التفسير الكبير مج 1 ج1 ص 210.
(243)المصدر نفسه مج 1 ج1 ص 209.
(244)المصدر نفسه مج 1 ج1 ص 210ـ 211.
(245)سورة الرعد الآية 29.
(246)الرازي، التفسير الكبير. مج 10 ج 19 ص 40- 51.
(247)أبو حنيفة النعمان، شرح تنوير الأبصار . طبع مع شرح وحواشي ، ج1 . ط2 مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1966. ص 483.
(248)المرجع نفسه ج1 ص 484

الفصل الرابع

نقد فخر الدين الرازي للمتكلمين والفلاسفة

لو أن رسطاليس يسمع لفظة
من لفظه لعرته هزة أفكل
ويحار بطليموس لو لاقاه من
برهانه في كل شكل مشكل
فلو أنهم جمعوا لديه تيقنوا
أن الفضيلة لم تكن للأول.

"ابن عنين"

إن الرازي ملأ كتبه بأقوال المتكلمين والحكماء، وغرضه من ذلك ليس هو التمسك بها أو التشهير لها، بل من أجل مباحثتها أو الردّ عليها، وهو لم يخرج عن القاعدة المعروفة، وهو أن الفيلسوف لا يكون كذلك، إلا إذا تعلم تاريخ الفلسفة وجرّب مشكلاتها، وتسلح بروح النقد، وأتى بالأصيل.

لهذا، فلابد من النظر في ردوده، بالقدر الذي يوضح مدى استقلاله عن القدامى سواء كانوا متكلمين أو حكماء، بحسب الترتيب الذي اتبعناه في الفصول السالفة، وعليه، فسينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول سنتناول فيه ردوده الموجهة إلى المذاهب والفرق الكلامية الإسلامية، وردّه على المتكلمين بصفة إجمالية، وسنذكر من بعد ذلك كل ما انتقد به كل مذهب أو فرقة، كالكرامية والشيعة والحنبلية، وسنتعرّف على موقفه الحقيقي من الأشعرية والمعتزلة، لأنه لم يكن مريدا لهما، بل كل ما في الأمر أنه كان يتمسك ببعض آرائهما عن قناعة وبصيرة.

هذا، وأما المبحث الثاني، فإننا سنتطرق فيه إلى نقده للفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، وكذلك نقده للعقائد السائدة في فكر الشرق القديم.

وأما المبحث الثالث، فقد خصصناه للنظر في استدراكه على ابن سينا، نظرا لأهمية علاقته به، ليكون جوابا لمن يظن أنه لم يخرج عن فلسفته.

المبحث الأول: نقد الرازي للمذاهب والفرق الكلامية.

لقد تكونت شخصية الرازي الفكرية منذ نشأته الأولى، ومنذ أن كان طالبا للعلم وإلى المرحلة التي بلغ فيها أشده، ثم انطلق مجددا، معارضا للتقليد، ويظهر ذلك من خلال نقده لجميع المتكلمين والفلاسفة، الذين لم يستثن واحدا منهم، ومنهم والده إذ خالفه في الرأي، في قوله: "خلافا لشيخي ووالدي"[1]. ويعني تقديم المشيخة على الوالدية في قوله، أن مرتبة المشيخة أشرف، وأما الوالدية فهي لا تصنع إلا الجسم بالـرى الطبيعي، ولقد كان حظ الرازي كبيرا، لأنه تشكل في حضن واحد، في الجانبين العقلي والجسمي، وأما حظ والده فأكبر، لأنه أدى رسالته كاملة.

هذا، ويدل اختلافه في الرأي مع والده، على أنه نشأ على التجديد، وطلب الحق، ولذلك كان نابذا للتقليد الأعمى، ونلمس ذلك في مصنفاته، التي تحتوي على أفكار دقيقة وعميقة، تدل على أن له المنازل الرفيعة في سائر العلوم والفنون.

ومما لا شك فيه، أنه كان مجددا في عصره، ومفكرا بارزا، لا يشق له غبار، ولا تدحض العقول برهانه بسهولة، إلا إذا سارت على منواله وجرّبت مثل تجربته، وهو لا يحصل بيسر، إلا بالاجتهاد وقوة القريحة.

أما أنه مجدد، فاتفق العلماء والمؤرخون على ذلك[2]. لأنه علامة وقته في كل العلوم، كعلم الخلاف والأصول، اللذين يتميز فيهما، وصار قليل المثل[3].

ويرى بعض الباحثين ـ على قلتهم ـ في فكر الرازي، أنه لم يكن تابعا ولا مقلدا، كما يزعم خصومه، بل كان باحثا متعمقا، ومفندا ناقدا، لأنه يعي جيدا ما يرفضه أو ما يقبله[4].

ويشهد له بذلك أيضا بعض خصومه، كابن تيمية (ت728هـ) في كلامه عن المعاد والاحتجاج عليه بالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة، إنه يقول: "ولكن الرازي هو الذي سلك فيه طريق العلم الضروري إن الرسول جاء به، وفي الحقيقة فجميع الأدلة اليقينية توجب علما ضروريا والأدلة السمعية الخبرية توجب علما ضروريا بأخبار الرسول"[5].

هذا، وأما نصير الدين الطوسي (ت672هـ) فيقول عنه في تلخيص المحصل: "خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق، فإنه عنده إدراك مع الحكم كما أن التصور إدراك لا مع الحكم وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده [...] والتصور هو الإدراك الساذج[6].

ويرى أيضا أن الرازي يتميز بروح الاستقلال عن المذاهب، بدليل أنه يختار المواقف التي يراها مقنعة، بعد أن يفرغ من نقل المذاهب، مثل تعقيبه عمن يقول بالحال: "أن الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا، وبما أن الإنسان والفرس مشتركان في الحيوانية فيلزم انقلاب الإنسان فرسا وبالعكس"[7].

هذا، ولما كان الرازي يعترض على المذاهب بالاعتراضات نفسها في سائر كتبه، دل ذلك على استقلاله بمذهب خاص، خاصة وأنه يخالف الكل، كما يقول الطوسي[8]. ويعني هذا أن جزءا كبيرا من فكره جاء من اجتهاده وابتكاره الخاص، وسنبين ذلك من خلال ردوده على المتكلمين وموقفه من بعض المذاهب والفرق، ومنها الأشعرية والمعتزلة التي سنتوسع فيهما قليلا.

المسألة الأولى: نقد الرازي للكلام وأهله.

كان الرازي يخالف المتكلمين في مسائل كثيرة، مما يدل على استقلاله عنهم، وهذه بعض الشواهد من آرائه التي يخالفهم فيها، إنه يقول: "قالت الحشوية والكرامية والأشعرية: الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية"[9].

هذا، ولما بيّن ما يذهب إليه كل فريق، وما هو مختار عنده، فقد فسّر تمييزه بين الاسم والتسمية، على أساس أن التسمية تعيين للفظ معين لتعريف الذات المعينة، بمعنى أن التعيين يدل على قصد الواضع وإرادته، وأما الاسم فهو مجرد اللفظة المعينة، وبذا يكون الفرق بينهما معلوما وواضحا[10].

- وهو يخالف المتكلمين أيضا في دلالة لفظة الشيء، التي جاءت في قوله تعالى:"كل شيء هالك"[11]. ويعوّل عليه لبيان أن المعدوم ليس بشيء، وكذلك على قوله تعالى أيضا: "والله على كل شيء قدير"[12]. لأن اسم الشيء يتناول الماهيات، والله تعالى قادر عليها بالتقرير والإبطال، وهو متقدم عليها تقدم المؤثر على الأثر، وهي لذلك نفي محض وعدم صرف في الأول[13].

هذا، ويتطرق بعد ذلك إلى بيان رأي المتكلمين الذين يقولون بأن المعدوم شيء، حيث كان يرد على كل حجة من حججهم العقلية والنقلية، بما يفيد بطلانا[14].

هكذا، فلما احتج المتكلمون بالآية الأولى على هلاك وعدم كل شيء، سوى الله تعالى، فلم يقبل بذلك الفهم الذي فهموه من الآية، لأن دلالة الشيء عندهم غير وافية بالغرض[15].

وأما أهل التوحيد فاحتجوا بهذه الآية على أنه تعالى شيء، لأن لفظة الشيء مشتركة مثل الوجود، بدليل استثناء وجهه تعالى من الهلاك، وهو يعني أنه تعالى شيء.

وأما المجسمة فاستدلت بهذه الآية على أنه تعالى جسم، وبما أن الجسم في الأزل عدم، والله تعالى موجود، فالمعدوم لا يكون شيئا في الأزل، ويصح إطلاق لفظ الشيء على الله تعالى[16].

فالشيء كما يرى لا يطلق إلا على موجود، ولما كان وجود الله تعالى لا يرد عليه عدم فهو شيء، وكان حقا مطلقا[17].

وأما صدق لفظ الشيء على كونه تعالى شيئا من ناحية أنه أعم الألفاظ، فاستدل على ذلك بصدق لفظي الذات والحقيقة عليه[18].

ـ ولذلك فهو يقول أن وجود الله تعالى لا يخرج عن واحد من الأقسام الثلاثة الآتية:

الأول: قول من يقول: أن لفظ الموجود لا يفيد مفهوما واحدا، لأنه مشترك بين الواجب لذاته، والممكن لذاته، ولذلك، فاشتراكه لفظي فقط. وهو قول بعض المتكلمين، كأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ) وأبي الحسين البصري (ت436هـ).

والثاني: قول من يقول : أن لفظ الموجود يفيد مفهوما واحدا، إلا أنه في حق واجب الوجود لذاته يعتبر وجودا مجردا، وهذا يعني أن وجود الله تعالى نفس حقيقته، كقول أبي علي ابن سينا (ت428هـ).

والثالث: هو قول طائفة من المتكلمين، أن الوجود صفة من صفات حقيقة الله تعالى، ونعت من نعوت ماهيته، وهذا يدل على أن وجود الله تعالى غير ماهيته، وهو القول الذي اختاره الرازي ونصره في كتبه[19].

ـ هذا، ولما حاول المتكلمون إبطال التسلسل، وأنكروا على الفلاسفة جواز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول، وهو عندهم محال، فنجده يفسر قولهم، بأنه يوجب انتهاء الحوادث كلها إلى مؤثر قديم[20]، ويرى أن سبب الصراع بينهم وبين الفلاسفة يرجع إلى مقدمة الوجوب والإمكان في الذات والصفات. فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الأثر، والمتكلم يستدل بحال الأثر على حال المؤثر[21].

ـ هذا، ويرجع بعض الخلافات بين المتكلمين والفلاسفة إلى الخلاف اللفظي، كما في مسألة إسناد القديم إلى الفاعل أو استحالة ذلك، لقد حكم الفلاسفة بجواز إسناد العالم إلى الباري تعالى، لاعتقادهم أن الموجب بالذات قديم، وأما المتكلمون فحكموا بالأحوال، كالعالمية والقادرية والموجدية.

ويلزم من قول الفلاسفة أن إسناد الأثر القديم إلى المؤثر القديم غير ممتنع في العقل. وأما المتكلمون فاعتقدوا أن إله العالم فاعل مختار، لذلك قالوا بامتناع إسناد الأثر القديم إليه، ولكنهم يقولون: العالمية الأزلية معللة بالعلم الأزلي، والقادرية الأزلية معللة بالقدرة الأزلية، والعلم الأزلي مشروط بالحياة الأزلية، وهذا يعني أنهم يصرحون بأن الأزلي ممكن أن يكون معللا بالعلة المؤثرة، وهو قول يتعارض مع معتقدهم بامتناع إسناد الأثر القديم إلى المؤثر القديم. [22].

وقد أشار ابن تيمية (ت 728هـ) إلى موقف الرازي من المتكلمين والفلاسفة، واعتبره موقفا لم يتعمد فيه صاحبه نصرة الباطل، إذ كان يتعامل بمنطق مع كل فريق، أي يأتي بالأدلة العقلية بحسب نظره وغرض البحث، ويهدف من وراء ذلك البحث الوصول إلى المطلق[23].ولهذا كان فكر الرازي ظاهر الأهمية لديه، ولم يتردد في اتخاذه حجة للطعن في كلام المتكلمين والفلاسفة معا.

هذا، وإذا ما أردنا حصر نقد الرازي للفرق الكلامية فإننا لا نستطيع ذلك، لأن كتبه تحتوي على مادة ضخمة في هذا الموضوع، قد تحتاج إلى دراسة خاصة ، ولأن مرادنا هنا هو ذكر بعض الشواهد عن مواقفه إزاء أهم الفرق لتتضح لنا علاقته بها.

المسألة الثانية: ردود الرازي على الكرامية والشيعة والحنبلية:

إن هذه الفرق كانت مسيطرة على عقول الناس في البلاد التي كان الرازي يعيش فيها،وعلى الرغم من ذلك ، فقد واجهها بجرأة كبيرة، وتتميّز ردوده على هذه الفرق بالمعرفة الجيدة بآرائها وحججها وأغراضها،وبتحديهم بوسائل وطرق مختلفة، وبشجاعة كبيرة، وسنذكر كل فرقة على حدة:

أولا: الكرامية: يتميز موقف الرازي من هذه الفرقة بالنقد الشديد، الناتج لا عن الخصومة المحضة، كما يظن البعض، ولكن عن نقد هو مجرد عن أي نفع حياتي، يجنيه به، بدليل أنه كان ينصفهم، فيما ينسب إليهم زورا قصد الحطّ من شأنهم.

ومما نذكره على سبيل المثال موقفه من قولهم بأن الله تعالى محل للحوادث، قيل إن هذا لم يقل به أحد إلا الكرامية، والحقيقة في نظره أنه قول، قال به أكثر أرباب أهل المذاهب [24].

وهو يشرح أحيانا أخرى آراءها بدون تعقيب، إلا موازنة بينها وبين آراء المذاهب الأخرى، مثل شرحه لقولها: أن إرادة الله محدثة، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [25]. وذلك بأمرين:

الأول: لما جعل الله تعالى للإرادة زمانا، علمنا أنا محدثة، لأن "إذا" ظرف زمان، وكل ما هو زماني فهو حادث.

الثاني: أنه تعالى جعل إرادته متصلة بقوله "فيكون" بفاء التعقيب، ولما كان العالم حادثا، وما قبل الحادث متصل به حادث، فإنه يلزم أن تكون إرادته محدثة[26].

هذا، وترجع الخصومة بينه وبين الكرامية إلى الخلاف في مسائل التوحيد، حيث يذهب إلى بيان كونه تعالى م ها عن الحيز والجهة، أي عن كونه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، وليس في العالم ولا في خارج العالم، وأنه ليس معلوم الامتناع في بديهة العقل[27].

وتذهب الكرامية إلى أنه واحد م ه عن التركيب والتبعيض وليس بصغير ولا بحقير، ولكنهم يقولون في نفسه ما يخالف ذلك، وهو القول بالإشارة إلى الله تعالى بحسب الحس، ومن المعلوم أنه إذا حصل له امتداد في الجهات والأحياز، فلا بد من أن أحد جانبيه مغاير للآخر، وهو أمر يوجب الانقسام، والقابل للانقسام يكون مركبا، وهذا إن كان لا يوجب الانقسام، فلا يحصل له امتداد، وما لا يقبل الانقسام كالنقطة، وكان في غاية الصغر والحقارة.

هذا، وإذا التزموا بأنه غير قابل للقسمة مع القول بكونه عظيما غير متناه، فكيف حكموا بكونه تعالى ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز، وهو مدفوع في بديهة العقل، وكيف حكموا على ما كان بديهي البطلان بالصحة، وعلى غير البديهي بكونه بديهيا[28].

إن زعم الكرامية بأن الله تعالى مشار إليه بالحس، وأنه غير متناه، على خلاف صريح العقل[29]. بيّن البطلان.

ولقد أدى هذا الخلاف بينهم وبين الرازي إلى صراع مرير، وكانت المعارك التي خاضها معهم غير متكافئة من الناحية الاجتماعية، لأنه فرد وهم جمع، مع ذلك فإنم لم يقدروا عليه، وكان منهم أن دسوا له على ما قيل من سمّه.

ثانيا: الشيعة: أما نقده أو ردّه على الشيعة، فلنا مثال عنه في المسألة التي تتعلق بجوهر هذه الفرقة، ألا وهي أفضلية على بن أبي طالب(ت40هـ) على سائر الخلفاء والناس، ورفع الغلاة منهم له إلى مرتبة أعلى من ذلك.

لقد كان رحمه الله شديد التبجيل والدفاع عن آل البيت، ولكنه، على الرغم من ذلك كان يفضل أبا بكر الصديق (ت13هـ)، لأن الحق أولى أن يقال أو يتبع.

ومن الممكن أن نستشف معاني ما يقوله عنهما، إذا تأملنا ما يقوله عن جهادهما: "إن جهاد أبي بكر كان بالدعوة إلى الدين، وأكثر أفاضل العشرة إنما أسلموا على يده، وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي عليه الصلاة والسلام، وأما جهاد علي فإنما كان بالقتل، ولا شك أن الأول أفضل"[30].ويقول أيضا:"إن ابتداء الجهاد كان لأبي بكر،وآخره لعلي رضي الله عنهما"[31]. فجهاد أبي بكر ليس هو جهاد علي، فالأول منهما هو الجهاد بالدعوة والطرق السلمية، والثاني هو الجهاد بالسيف، وإذا تدبر العاقل الجهادين، فلا بد له من أن يفضل الجهاد الأول، لأنه أشق، ونتائجه أعظم.

وأما عن مسألة الإمامة، فإنه يرد فيها بقوة على الشيعة، ويفند مزاعمهم في فصول طويلة من كتبه، هذا ولما كانت هذه المزاعم تقول بعصمة الإمام، وتحصر الإمامة في علي بن أبي طالب وذريته، وتنفي وتطعن في إمامة الخلفاء الأوائل، فإنه يبطلها، ويثبت صحة جميع الخلفاء، وعلى رأسهم الخليفة الأول.

وهو في مباحثته لحجج الشيعة المثبتة عندهم لإمامة علي بن أبي طالب على طريقته المعهودة، يعمد في البداية إلى حصرها وشرحها بإسهاب، وبعد أن يفرغ منها يسميها شبهات، ثم يذكر بعض ما يتمسك به في إثبات إمامة أبي بكر، ويرجع بعد ذلك إلى الجواب عن تلك الشبهات الواحدة بعد الأخرى[32].

هذا، وقد جاء في جوابه عن الشبهة الخامسة عشر الأخيرة: "وهي التمسك بالمطاعن في أبي بكر وعمر وعثمان، فجوابا: إن ما ذكرناه من الدلائل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، دلائل يقينية، وما ذكرتموه من المطاعن محتمل، والمحتمل لا يعارض اليقين"[33] وهذا منتهى الإنصاف.

ثالثا: الحنبلية: وأما ما نقده به الحنابلة، فكان من جهة التزامهم بكونه تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض، وفي الآن نفسه، يعترفون أن ذات الله تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات في كل أحوالها، وإذا قيل لهم: هل يجوز على ذات الله تعالى ما يجوز لخلقه؟ يقولون: لا يجوز عليه تعالى ذلك، ولا يقاس حاله بحال غيره وهو غريب، لأنه إذا ثبت عندهم، فكيف قبلوا بحكم الوهم والخيال في أن كل موجود إما أن يكون متحيزا، وإما أن يكون حالا في المتحيز[34].

إن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى إن كان مقبولا فإنه يجب أن يقبل على الإطلاق، وهذا باطل بالاتفاق، وإن لم يكن مقبولا، فلا التفات إليه[35].

فالحنابلة هم أسرى التزاماتم وتناقضاتم، لذلك حكم الرازي عليهم بقسوة في قوله: "واعلم : أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسوأ حالا من هؤلاء الكرامية، وذلك لأنم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض"[36].

والواقع أن رأيه الحقيقي فيهم متميز، لأن نقده لهم في بعض المسائل، لم يجعله يدخل في مشادات معهم، مع العلم بأنم كانوا يبغضونه ويشمتونه، سواء كانوا من المعاصرين له أو المتأخرين.

والدليل على عدم مخاصمته لهم، كما كان يخاصم الكرامية، أنه كان يدافع عندهم، وينصفهم إن كانوا على حق، وقد جاء في مناظرته مع أحد النصارى، التي دارت حول شبهات التشبيه والتجسيم، وغموض التعاليم الإسلامية، وشبهة اختلاف المسلمين، ومنها شبهة تكفير الأشعرية للحنابلة وبالعكس، أن هذا الذي سماه النصارى تكفيرا، ليس كذلك، وإنما هو تبديع، لأن مراد الأشاعرة ت يه الله تعالى، والمبالغة في إجلاله وتعظيمه، دفعا للتشبيه، وأما الحنابلة فالمراد عندهم الفرار من الوقوع في البدع، وضرورة التمسك بالسلف الصالح[37].

هذا، ويرجع ابن تيمية (ت728هـ) سبب التنافر بين الأشعرية والحنبلية إلى غلظة الأشاعرة بعد القشيري (ت465هـ) الذي كان سببا في الفتنة بينهما، وأما من قبل فقد كانتا متسالمتين[38].

ويقول عن مكانة وأهمية كل واحدة منهما:"الأشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية كما أن متكلمة الحنبلية فيما يحتجون به من القياس العقلي فرع عليهم"[39].

لقد كانت هذه الردود تمثل بعض الشواهد فقط، وأما جملة الردود التي حاول فيها دحض حجج فرق المتكلمين، وأهل المذاهب، فهي كثيرة جدّا، يمكن أن تتوسع فيها دراسة خاصة، وقد كان ناقدا ومفندا لآرائهم، ولم يكن متقيدا بفريق ما، لأنه كان يطلب وجه الحق في كل مسألة، وبما أن أهل الفرقة الواحدة لا يصيبون الحق في كل المسائل، فإنم قد يصيبون الحق أحيانا في مسألة ما دون غيرها، وقد يحيدون عنه في أخرى، ولا شك في أن هذا هو سبب موافقته أو مخالفته للفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، وهو سبب أيضا أو عامل قد جعله يختم دائما بحثه بموقف متميز، وهو موقف يستنبطه في أكثر الأحيان من الخلافات المذهبية، مثلما استنبط صلاح القرآن الكريم، ودعا إلى التمسك به، من المناظرة بين الجبرية والقدرية، بدلائل الآيات، مع أن الترجيح القاطع لا يحصل عنده إلا بالدلائل العقلية، لأن الدلائل العقلية قوية، ولأن الحق في نظره، خاصتها[40].

هكذا، فهو مستقل عن الفرق التي تحدثنا عنها كلها، وهو مستقل أيضا عن الأشاعرة والمعتزلة اللذين هما موضوع ما يلي.

المسألة الثالثة: ردّ الرازي على الأشعرية:

إن الرازي يخالف جميع الفرق الكلامية، ولا يستثني الأشعرية من نقده ومخالفته لها في بعض المسائل، لأن طلب الحق ونبذ ما يخالفه غايته. لهذا اعتبر بعض العلماء هذا الاستدراك منه تجديدا لها، ويرفعونه إلى أسمى مصاف العلماء الأفذاذ.

لقد حكى ابن أبي أصيبعة (ت668هـ) أن القطب المصري (ت618هـ) كان يقول: "فهذا مما تنخل من كلام الإمامين العظيمين الإمام المتقدم والإمام المتأخر عنه زمنا، الراجح عليه علما وعملا واعتقادا ومذهبا"[41]. والمراد بالإمام المتقدم الغزالي (ت505هـ) وبالإمام المتأخر الرازي.

وأما السبكي (ت771هـ) فيقول عنه: "وهذا هو الحجة الثابتة على قاضي العقل والنقل" ويقول أيضا: "ولا أبو المعالي إلا ممن يقال له: هذا الإمام المطلق إن كنت إمام الحرمين" [42]. والمراد بالقاضي في العبارة الأولى الباقلاني (ت403هـ)، ولقد فضله الرازي عليه وعلى الإمام الجويني (ت478هـ). لكونه مجددا، ومتضلعا في العلوم.

وأما ابن تيمية (ت728هـ) فيرى أنه لم يبين مسألة القرآن الكريم على طريقة الأشعري[43]. وتدل هذه الملاحظة التي هي نقد من ابن تيمية على عدم التزام الرازي بطريقة الأشعري في كل شيء، ويعني هذا في النهاية أن الرازي ليس مجرد مريد في أشعريته، بل كان مجتهدا ومجددا في أكثر العلوم والفنون، ومنها الطريقة الأشعرية نفسها، ولذلك كان أهلا للمكانة المرموقة.

هذا، إن الشواهد التي تثبت استدراكه على الأشاعرة كثيرة، منها مسألة الواسطة بين الموجود والمعدوم، التي كان بعض الأشاعرة أمثال الباقلاني وإمام الحرمين يثبتونا ويسمونا بالحال، هي صفة في نظرهم لموجود لا يوصف بالوجود أو العدم، ولكنه لا يقول بـا، لأنه ينفي تماما أن تكون هناك واسطة بين الموجود والمعدوم[44].

ـ ومنها مسألة كونه تعالى باقيا لذاته، وهي التي ردّ فيها على أبي الحسن الأشعري صاحب الفكرة، بأنه يمتنع كونه تعالى باقيا بالبقاء، وإلا انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا، وهو محال[45].

ـ ومنها مسألة أصل اللغة التي خالف فيها أبا الحسن الأشعري، الذي قال: اللغات كلها توقيفية [46] بقوله: اللغات اصطلاحية لا توقيفية [47].

ـ ومنها مسألة الرؤية، فإنه اعترض بشدة على إثبات الرؤية ، بدليل الوجود عند الأشعرية[48]. وقال لما فرغ من ذكر اعتراضاته على دليلهم: "فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل، وأنا غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنه ، أمكنة أن يتمسك بـذا الدليل"[49]. ويدل هذا التوقف عن الجواب على تلك الإشكالات التي اعترض بـا، على تواضعه العلمي، وعلى صعوبة المسألة وقصور العقل البشري.

ـ هذا، وإذا كان ما تقوله الأشعرية صراحة، يمكن إدراكه بسهولة ويسر، فإن ما تبطنه ليس في استطاعة أي مفكر أن يدركه إلا من كان حاد الذهن، جيد القريحة، قابضا على ناصية العلم، أمثال الرازي، الذي انتبه إلى أن الأشعرية قد تصرح بشيء، غير أنـا تتبنى في الحقيقة شيئا آخر، كما هو حالها في مسألة، هل يعقل أن يكون الله تعالى محلا للحوادث؟

يقول الرازي: إن شبهة القول بأنه تعالى محل للحوادث، قد اتهمت بها فرقة الكرامية، والحقيقة أن هذا القول لازم لأكثر أهل المذاهب، ومنها الأشعرية، حتى وإن كانوا يحاولون الفرار منه، وهو لا زم عليهم بأدلة:

الدليل الأول: لما كان الله تعالى قادرا على إيجاد الجسم المعين من الأول إلى الأبد، فإنه يمتنع أن يقال عنه إذا خلقه: إنه بقي قادرا على إيجاده، لأن إيجاد الوجود محال، ويعني هذا أن تعلق قادريته بإيجاد ذلك الجسم قد زال وفني.

الدليل الثاني: إذا علمنا أنه تعالى في الأزل، لا يطلب من زيد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في الحال، وأنه يطلب ذلك منه في الحال، حينما يدخل زيد في الوجود، فهذا الطلب إلزام. وهو إلزام بالحال، ما كان حاصلا ثم حصل، وهذا أيضا إلزام يقتضي حدوث الصفة في ذات الله تعالى.

الدليل الثالث: يمتنع عليه تعالى أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورته قبل وجودها، وهو إذا وجد كان سامعا لصوته ورائيا لصورته، بما يقتضي حدوث هذه الصفات في ذاته تعالى[50].

ولقد انتقد الأشعرية لا في مضامين الفكر فحسب، بل انتقدها أيضا في الاصطلاحات، كعدم تمييزها بين الفاسد والباطل في سلب الصحة والاعتبار عنهما، وبالفعل فالباطل عنده هو المنتفى، أي ما يتنافى مع الشرع أو لا يفيد المقصود من وضعه، والفاسد ما عري عن الوضع الأصلي دون الضروري [51].

هذا، ولا ينبغي أن نستغرب منه هذا الاختلاف بينه وبين فرقته التي ناصرها بقوة، لأنه لم يشذ به عن باقي الأشاعرة، وبالفعل فهذا يصدر عنهم، ولقد كانوا يختلفون فيما بينهم، ولا يرون في ذلك حرجا أو انحرافا، ولذلك فهو يقول: "ذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه وهو الحق"[52].

هذا، وإذا كان يوافق القاضي في نفي بقاء الإله تعالى ببقاء، فهو يخالفه في أهم مبدأ عنده، وهو "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" الذي تقول به الطريقة المعروفة بطريقة المتقدمين، وهو مبدأ لا تقول به طريقة المتأخرين، التي وضعها في مقابل هذه الطريقة، والتي ترى بأن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول.

فالخروج على طريقة المتقدمين من الأشاعرة، يعتبر في حد ذاته ردا قويا وتجديدا عميقا، فنحن إذا علمنا أن دليل وجود الله تعالى هو العالم، ووافقنا على أن "عدم الدليل يلزم عنه عدم المدلول".فإن عدم العالم في الأزل يلزم عنه عدم الصانع في الأزل، ولما كان ذلك محالا ثبت أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول[53].

ـ هذا، وأما ما يخص إمام الحرمين، فقد ردّ عليه في قوله، بدلالة المعجزة على الصدق، وكونها تتنزل منزلة التصديق بالقول، وتبينه بضرب مثال، وهو أن ملكا تصدر ثم دخلت عليه رعيته في حشد، فلما أخذ كل واحد مجلسه بحسب المراتب، انتصب واحد من خواصه، وقال: معاشر الأشهاد! قد حل بكم أمر عظيم وأظلكم خطب جسيم وأنا رسول الملك إليكم[...] فإن كنت أيها الملك صادقا في دعواي، فخالف عادتك، وانتصب في صدرك ثم اقعد، ففعل الملك ذلك، واستيقن الحاضرون عندئذ أن تصديق الملك إياه يعني أن الفعل الصادر منه يتنزل منزلة القول المصرح به[54].

ولقد ذكر الغزالي (ت505هـ) هذا المثال نفسه، وذهب فيه مذهب أستاذه، فقال: إن الملك لما خالف العادة بفعله، كان ذلك بمثابة قوله أنت رسولي، فثبت أن المعجزة تدل على التصديق[55].

هذا، وأما الرازي فإنه أعاد الحكاية نفسها، في كتاب أسرار التنزيل، واعترض عليها بوجهين:

الأول: إن حصول ذلك الفعل من الملك لا يدل على التصديق لأن حصول الشيء مع الشيء الآخر لا يدل على العلية، ثم توسع في بيان بطلان ذلك.

والثاني: لا يصح في حق الله تعالى أن يكون مثل ذلك الملك، لأن الفرق واضح، فذلك الملك إذا كان قد أظهر الموافقة على دعوة المدعي من أجل رعاية مصالح ملكه، فإن ظاهر أفعاله ليس دليلا على التصديق أو التكذيب[56].

ـ هذا، ويعترض بذا الرد أيضا على الغزالي، - على الرغم من تقارب وجهتي نظريهما في مسائل كثيرة جدا - وبالفعل فهو ينتقده في بعض المسائل، منها مسألة مفهوم الجدل، باعتباره عند الغزالي منازعة تجري بين متعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل. وينتقده في هذه المسألة لأن هذا التعريف وحججه على الجدل مختل في نظره، بما يلي:

ـ منها، إذا تناظر شخصان طلبا للحق فقط، فإنه يمتنع وقوع المنازعة بينهما.

ـ ومنها، تحقيق الحق يشتمل على إبطال الباطل.

ـ ومنها، أصل الجادل أن يكون مجادلا بملكة في هذا الفن وليس مجادلا كجدل الحمقى.

ـ ومنها، إن الجادل قد يجادل من أجل تحقيق الباطل، وإبطال الحق، كقوله تعالى:" وما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا"[57]. وقوله أيضا: "وجادلوا بالباطل ليحضوا به الحق"[58].

هذا، ويعرف الجدل من بعد هذا بما يخالف تعريف الغزالي، فيقول: أنه ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة لإنتاج نتيجة ظنية[59].

ثم يستدل على صحة هذا التعريف بما قاله أرسطو (ت322هـ). من أن : "الجدل تحصيل صناعة يتمكن بها الإنسان أن يأتي بالحجة على كل ما يوضح مطلوبا، من مقدمات ذائعة، وأن يكون إذا أجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا"[60].

هذا، ويلاحظ أن أغلب نقد الرازي للغزالي هو في المادة الفلسفية، كقوله: تفلسف الغزالي، لما حمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية، التي لكل كوكب، والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك، والشمس على العقل المجرد الذي لكل ذلك، حيث زعم أن المراد بالأقوال في قوله تعالى: "فلما أفل قال لا أحب الآفلين"[61]. إمكانها في نفسها، ويعني هذا أن جميع الممكنات ممكنة الوجود لذاتها، وأن كل ممكن لا بد له من مؤثر، وهذا الكلام حسن عند الرازي، ولكنه رفض حمل لفظ الآية عليه[62].

والواقع أنه كان يحكم أحيانا بالضعف على آراء الغزالي، ويعرب عن ذلك فيقول: "فقلت سؤال الغزالي ليس بشيء وكلامه في هذا البحث ضعيف جدا."[63]. والمراد بهذا البحث في عبارته صناعة الأحكام.

هذا، ولما كان الشرف المسعودي (ت582هـ) يثني على كتب الغزالي، ككتاب شفاء العليل في مناظرته مع الرازي، أجابه هذا الأخير: بأن فيه أشياء كثيرة يجب بحثها، وذكر مسألتين، الأولى الطرد والعكس، هل يدل على العلية؟ والثانية قياس الشبه[64].

ولما قال له المسعودي، إذا وجدت هذه النقائص في كتاب شفاء العليل، فإن كتاب المستصفى برئ من هذه العيوب، أجابه الرازي بأنه نزل بطوس في صومعة الغزالي، وسمع من الحاضرين هناك أنهم أفنوا أعمارهم في قراءة المستصفى، ولما طلب منهم الإتيان بدليل منه كما قرره الغزالي، بعد أن وعد من فعل ذلك، أن يعطيه مائة دينار، فجاءه رجل في الغد، يعتبر من

أذكيائهم، وتكلم في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، ظانا أن كلام الغزالي فيها قوي، فأجابه بأن كلامه في هذه المسألة في غاية الضعف[65].

ـ ومن ردوده على أشعري آخر وهو الشهر ستاني(ت548هـ) ما حكاه من أنه دخل عليه يوما الشرف المسعودي وهو في غاية السرور، فسأله عن السبب، فقال: اشتريت كتبا نفيسة، ثم سأله عن عناوينها، فذكر كتاب الملل والنحل للشهر ستاني، فردّ عليه بأن هذا الكتاب منقول من كتاب الفرق بين الفرق لأبي منصور البغدادي (ت429هـ). في مادة المذاهب الإسلامية، وأما حكايات أحوال الفلاسفة فنقل بعضها من كتاب صوان الحكمة، وأما أديان العرب فنقلها من كتاب أديان العرب للجاحظ (ت 250هـ).[66].

إن هذه الردود تبين مدى ما يتميز به من خصال علمية كالنظر الثاقب، والروح البحثية المؤدية إلى التجديد، والنهج العلمي الأصيل، الذي ينبغي أن يسلكه كل عالم يكون بمرتبته، لأن الفهم الصحيح والعمل الجيد لا يتأتى إلا بمجاهدة النفس، وإجهاد العقل.

فالرازي قد ساهم في تجديد الفكر الإسلامي، انطلاقا من تجديده لفكر الأشعرية، وهي الفرقة التي ظل يعتز با، ويصرح بالانتساب إليها، من غير استسلام للتقليد وأهله، لأنه كان يرى فيها فرقة أهل السنة والجماعة.

المسألة الرابعة: ردّ الرازي على المعتزلة:

إذا قسنا ردود الرازي على الفرق الكلامية السالفة، بردوده على فرقة المعتزلة، فإننا نجد هذه الفرقة قد نالت الحظ الأوفر من النقد بالنسبة لأية فرقة أخرى، وهذا النقد ما كان ليحصل منه لو لم يستوعب فكرها استيعابا جيدا، حتى اعتقد البعض أنه منهم، وأما البعض الآخر رماه بشبه في عقيدته وتفكيره، بسبب علاقته بذه الفرقة التي تتسم بالتعقيد.

لهذا، فإننا لا ندعي أننا سنقول القول الفصل فيها، بل سنقتصر على ذكر بعض ردوده عليهم من أجل تصحيح الرأي الذي يحاول مجددا أن يرجع قوة فكره وبراعة نقده للفلاسفة إلى المعتزلة، وذلك، لأن علاقته بم في جميع أبعادها لا يمكن أن يميط اللثام عنها إلا بحث خاص.

هكذا، فالرأي الذي كان يعتبره على هدى المعتزلة وأبي الحسين البصري (ت 436هـ) على الأخص، لم يصب الحق، لأن أكثر المؤرخين والعلماء يشهدون بعكس ذلك تماما، ومنهم السبكي (ت771هـ)، الذي يقول: "وما البصري إلا فاقد بصره وإن رام لحاق نظره فَقَدْ فَقَدَ

نظر العين" [67].ليدحض ذلك الرأي، لأن مراده بقوله: وما البصري إلا فاقد بصره، الرد على أبي الحسين، بما يجعله فاقدا للقدرة على الجواب والدفاع عن آرائه.

ويقول السبكي أيضا : " واعتزل المعتزلي علما أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد"[68]. ويعني بذا أن الرازي كان مراقبا لتفكير المعتزلة في جليله ووضيعه، وأنه لم يترك لهم شيئا فاسدا، إلا وأتى عليه بالردّ.

وبالفعل، فإن نقده لهم، هو الذي خفض من غلوائهم، وحدّ من شططهم[69]. وجعلهم بدون شأن بعد زمانه، ولقد أفل نجمهم، وذهبت ريحهم، ولم يبق منهم من يدعي الاعتزال إلا القليل جدّا.

هذا، أول ما نستفتح به الاستقصاء في المسائل التي ردّ فيها عليهم، مسألة لفظ الاعتزال نفسه، هل يقال على وجه المدح أم الذم؟ لقد زعم القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) أن المراد من لفظ الاعتزال في القرآن الكريم يعني اعتزال الباطل، وتوهم أنه للمدح. والصحيح أنه للذم، كقوله تعالى: "وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون" [70].لأن لفظ اعتزلون دال على الكفر، ولذلك فهو للذم[71].

هذا، وأما المسائل الأخرى، فإننا سنقسمها إلى صنفين: الصنف الأول، مسائل كانت تقول بها المعتزلة كفرقة، والصنف الثاني، هو ما يقول به أحد أعلامها.

الصنف الأول:نذكر فيه أهم المسائل التي تتعلق بها كفرقة، ثم ننظر في ردود الرازي على آرائها وحججها :

فالمسألة الأولى: هي"هل المعدوم شيء أم لا ؟ ". إن المعدوم في نظرهم شيء، استدلوا على ذلك بقوله تعالى:"إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"[72].فالشيء الذي يقال له كن هو قبل أن يقال له ذلك كان معدوما، ولكنه شيء أو يصح أن يقال له شيء في نظرهم.

والذي أجابهم به الرازي هو أن هذا بيان لعدم تخلف الشيء عن تعلق الإرادة به، ولا دلالة فيه أبدا على أنه شيء قبل ذلك، لأن الشيء هو الموجود لا المعدوم [73]. ولقد نفى أن يكون المعدوم شيئا، لأن المعدوم ليس قابلا للهلاك مثل الشيء الموجود، ويعني هذا أن المعدوم لا يعدم، ولذلك فهو ليس بشيء[74].

المسألة الثانية: وأما فيما يخص مسألة الجنة والنار، فالمعتزلة يرون أنهما غير مخلوقتين، بدليل قوله تعالى: "وكل شيء هالك"[75]. لأنهما لو كانتا مخلوقتين لفنيتا، وبدليل قوله تعالى في صفة الجنة: "أكلها دائم"[76]. فهاتان الآيتان تدلان على عدم فنائهما. وأما اعتراضه عليهم في هذه المسألة فبقوله تعالى في صفة الجنة: "أعدت للمتقين"[77]. وبقوله تعالى في صفة النار: " وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين" [78]. وبقوله تعالى: "كل شيء هالك إلا وجهه"[79].فهو إما أن يحمل قوله تعالى "كل شيء هالك" على الأكثر، أو يحمل قوله: "أكلها دائم". ولما كان زمان فنائهما قليلا بالنسبة إلى زمان بقائهما، فأطلق لفظ الدوام على الجنة في الآية السابقة[80].

المسألة الثالثة: وهي مسألة المعاد "هل يمكن إعادة الشيء بعينه مرة أخرى، إذا فني وعدم أم لا؟ ". فالمعتزلة متفقون على إمكان إعادة المعدوم، لأن المعدوم عندهم شيء، ولقد جوزوا إعادته على أساس أن ذاته المخصوصة قائمة، وإنما الزائل عن الشيء هو صفة الوجود فقط.

ويخالفهم الرازي في كيفية الإعادة، وفي فناء الذات المخصوصة، ويقول بما يقوله جملة الأشاعرة، وهو أن الشيء إذا عدم وفني، فلا بد أن تزول ذاته المخصوصة، وتصير عدما صرفا، وأما إعادته بعينه فلا تمتنع في قدرته تعالى، لأن الشيء حال عدمه يبقى جائز الوجود، ولما كان الله تعالى قادرا على جميع الجائزات دل ذلك على أنه قادر على إعادة المعدوم بعينه[81].

المسألة الرابعة: وأما مسألة "هل يعقل أن يكون الله تعالى محلا للحوادث؟" فقد كشف الرازي أن المعتزلة كغيرهم من الفرق الكلامية، تقول به، لأن الله تعالى يحدث في ذاته صفة المريدية والكرامية، كما يحدث في ذاته كونه سامعا مبصرا لهذه الأصوات الحادثة، ولهذه الألوان الحادثة، ولأنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، ونظرا إلى هذا، فكونه تعالى سامعا ورائيا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذاته[82].

المسألة الخامسة: وأما مسألة كلام الله تعالى، فالمعروف فيها عن المعتزلة قولهم بخلق القرآن الكريم، ومن حججهم النقلية قوله تعالى: "أنزلناه حكما عربيا" [83]. ويعني هذا أنه أنزله حال كونه حكما عربيا، فدلت الآية على أنه محدث، لأن الله تعالى وصفه بالمنزل، والمنزل يكون محدثا، ووصفه بالعربي، وما هو عربي حاصل باصطلاح العرب في زمان دون زمان، وما كان كذلك، فهو محدث، ولما وصفه بكونه حكما عربيا، دل على أنه محدث أيضا.

والذي يراه الرازي في هذه الوجوه التي فسروا بها الآية السابقة أن دلالتها هي دلالة على أن القرآن الكريم مركب من الحروف والأصوات، وما كان كذلك، فهو محدث، لا نزاع فيه[84]. لأن الموصوف بالنازل والمنزل هو هذه الحروف، وهي محدثة[85].

المسألة السادسة: ولقد قالت المعتزلة بأن كلام الله تعالى حقائق مختلفة، وهم يتعجبون من قول أهل السنة بأنه واحد، والذي ردّ به الرازي عليهم، هو أن العلم الواحد لا يمتنع أن يكون علما بالأشياء الكثيرة، فهو مثل الخبر والواحد، الذي هو أيضا خبر عن الأشياء الكثيرة[86].

هذا، وإذا كان جمهور الأشاعرة يظنون أن المعتزلة يوافقونهم في كونه تعالى متكلما، ويخالفونهم في قدم الكلام، فالمعتزلة لا يقولون بما يقولون به، ولقد أوضح الرازي أن ما يقول به المعتزلة، لا يقول به الأشاعرة من ناحية اللفظ، بل من حيث المعنى، ويكمن الخلاف الجوهري بينهما في ماهية الكلام.

المسألة السابعة: وأما مسألة الرؤية، فلقد ردّ الرازي على شبهات المعتزلة في امتناع الرؤية، وهو يرى فيها وجوب التمسك بظواهر الدلائل السمعية الدالة على حصول الرؤية[87].

المسألة الثامنة: ويرد أيضا على نفيهم للشفاعة يوم القيامة، بأن دلائلهم عامة في حق الأشخاص، ويثبتها هو في حق فساق الأمة، وإن كان لا يثبتها في حق الكل، لأن دلائله مخصوصة لا عامة، والخاص مقدم على العام[88].

هذا، ويرفض قولهم بوجوب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة[89].

المسألة التاسعة: ويخالفهم أيضا بجواز الكرامات، وأفضلية الأنبياء على الملائكة، لقوله تعالى:"إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين"[90]. ولأن طاعة البشر أشق[91]. وبما أن الطاعة الأشق يكون ثوابا أكبر، فيلزم أنها الأفضل.

المسألة العاشرة: وأما ردّه على قولهم بحدوث العالم، فقد احتلت هذه المسألة مساحة واسعة في كتبه، مع أن الخلاف بينه وبينهم في كيفية الحدوث، لا في الحدوث نفسه، فهو يقول: أن فاعل العالم قد أحدثه إما لا لداعية أو لداعية، فالأول باطل، لأنه عيب، وهو على الله تعالى محال، والثاني هو الأصح، إلا أنه أحدثه إما لداعية إيصال النفع إلى نفسه أو لداعية إيصال النفع إلى غيره، فالأول باطل، لأنه غني عن الحاجة، والثاني هو الأصح، فدل ذلك على داعية الإحسان[92].

المسألة الحادية عشر: ولما زعم المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله على طريق الاختيار، بدليل من كتاب الله نفسه[93]. فردّ عليهم بأن الآيات التي عوّلوا عليها معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله تعالى وقدره، وأن نفي كون العبد موجدا لأفعاله، لا يعني أنه ليس فاعلا مكتسبا لها [94]. وأما الحق فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لأن دفع المضار يكون بإعانة الله تعالى، ولأن حصول الخيرات بإيجاده أيضا، فوجب أن يكون فعل الإنسان صادرا عنه، إذا دعاه الداعي إليه، وأما حصول تلك الداعية فليس إلا من الله تعالى[95].

هذا، فهو يذهب إلى القول بأن الفعل يحصل بمجموع القدرة والداعية المعينة، ويكون العبد بهذا فاعلا لأفعاله وفي الوقت نفسه، تكون أفعاله واقعة بقضاء الله تعالى، وهو ما يسمى عنده بالمرجح[96].

هذا، وأما مفهوم الداعية، فهو في الحقيقة غير الغرض عنده، خلافا لمن لا يفرقون بين اللفظين، فالغرض كما يراه هو اسم للمنفعة المعلومة أو المظنونة، وأما الداعي فهو ذلك العلم أو الظن، ويسمى عند الحكماء بالعلة الغائية أو بالعلة التامة[97].

والواقع أن المعتزلة يرفضون التكليف عندما تكون الداعية خالصة إلى الفعل والترك، لأن التكليف عندهم لا يصح إلا حال ما يكون الإنسان مترددا، بسبب التكافؤ بين الدواعي الدافعة إلى الفعل أو الترك، وهذا لا معنى له، لأن الإنسان في حالة حصول الداعي إلى الفعل لديه يكون كالذي يلجأ إلى الفعل، أي المضطر، وكذلك في حالة حصول داعي الترك[98]. والإنسان في هذه الحالة ليس مختارا كما يدعي المعتزلة.

ولقد أنكر عليهم أيضا القول بأن صدور الفعل عن القادر يكون من غير الداعي، وفي الحقيقة يمكن ذلك في حق الجاهل، ولكن بالنسبة للعالم فلا يصدر عنه الفعل، إلا للداعي، لأن العلم في حال انضمامه إلى القدر لا يبطل ماهيتها، وإنما يجعل الإنسان عارفا بالداعي، بخلاف الجاهل الذي يتوهم أنه قام بالفعل بمحض إرادته، وأما تجويزهم للترجيح من غير مرجح، كترجيح أحد القدحين على الآخر، أو أحد الرغيفين على الآخر، لا لمرجح، فإنهم في الحقيقة قد غفلوا على أن الفاعل حال ما يكون عالما بالفعل أو الترك، فإنه يعي الأسباب والغايات من الترجيح، ولهذا لا يصح الترجيح إلا بمرجح، وجوزوا أيضا تخصيص كل جوهر فرد بحيز معين دون آخر، وهذا لا لمرجح، إن هذه الأقوال كلها باطلة[99]. كما مر قبل قليل.

وقد عارضهم أيضا بإشكال في هذه المسألة، وهو: "هل يجد الإنسان من نفسه مشيئة الفعل أو الترك لمرد أنه يشاء؟". لِمَا يَرَاه من أن الحق هو أن العقل يجزم بأن الداعية الحاصلة في القلب ليست من الإنسان، بل هو مضطر إليها، ولكن في صورة مختار، وهكذا يثبت الفرق بين الموجب بالطبع والقادر المختار [100]. ويتضح أن رجحان أحد الطرفين على الآخر يمتنع عند الاستواء بينهما، وأنه لا بد من أن يضاف الداعي، لكي يحصل الرجحان، ويصير الفعل واجب الوقوع[101].

لذلك، فالممكنات تفتقر إلى واجب الوجود، وأفعال العباد قسم من أقسام الممكنات، فيلزم أن أفعال العباد تفتقر إلى واجب الوجود[102]. وبيانه: "إنه تعالى أخبر عن "أبي جهل" أنه لا يؤمن، فلو صدر عنه الإيمان، لانقلب الخبر الصدق: كذبا وذلك محال، والمفضي إلى المحال: محال، فلزمهم في الجبر ما ألزموه علينا"[103].

هذا، وأما عن التناقض بين الدلائل العقلية والدلائل النقلية، فيرى زواله باعتبار أن مجموع القدرة مع الداعي مؤثر في الفعل، وخالق ذلك المموع هو الله تعالى، وأن ذلك المموع موجب لوقوع الفعل، فصح أن الكل بقضاء الله وقدره، وليس الأمر كما قالت المعتزلة، إذ أثبتت أن القرآن الكريم يضيف الفعل إلى العبد بأسماء أفعال كثيرة، وهي: العمل، والفعل ، والصنع، والكسب، والجعل، والخلق، والإحداث، والإبداع، وقد وردت كلها في القرآن الكريم، وهي ألفاظ تسند الفعل إلى فاعله، ولا ينكر ذلك في نظرهم إلا مكابر، والواقع أن فهمهم لتلك الآيات الدالة عليها ليس صحيحا، لأن العبد لا يكون فاعلا حقيقيا إلا إذا كان خالقا لتلك القدرة ولتلك الداعية في نفسه، وما دام الأمر ليس كذلك، فإن خالقها فيه هو الله تعالى، وبذا يكون الكل بقضائه وقدره، وهكذا تكون تلك الآيات في محلها[104].

المسألة الثانية عشر : ويردّ أيضا على ما تمسكوا به في مسألة الإيمان والكفر، وهو أن الإيمان أو الكفر من قبل العبد، لأنه لا يصح أن يخلق الكفر فيهم.ثم يوبخهم ويذيقهم العذاب عليه، فلو كان الأمر كذلك، لقال الكافر: عندي اثنا عشر وجها من وجوه العذر على عدم الإيمان، وبعد شرحه لهذه الوجوه، يجيب: بأن الآيات دالة على عدم الموانع من الإيمان، وعلى قيام الموانع، وعليه فلا بد من التوفيق بينها[105].

هكذا، فإن هذه الردود المذكورة تمثل جانبا فقط من ردوده عليهم، ضمن أعماله الكثيرة، ومواجهته لهم، ونقده لهم، ويدل نقده الدقيق والعميق لهم على أنه أتى على جميع

فكرهم، ويدل أيضا على إطلاعه الواسع على آرائهم، وقد ساعدته مناظراته لهم على اكتساب هذه المعرفة بفكرهم، ولهذا كان نقده لهم ممكنا ومشروعا وبناء. ولقد كان يميز جيدا بين آرائهم كفرقة، وبين ما يقول به واحد من أعلامهم، ويستقل به، كأبي الحسين البصري (ت436هـ) وأبي علي الجبائي (ت303هـ)، والكعبي (ت319هـ)، وقد كان يذكر واحدا من هؤلاء الأعلام في بعض المسائل للدلالة على الفرقة، مثلما ذكر أبا الحسين في مسألة عدم جواز إعادة المعدوم[106].

الصنف الثاني: نذكر فيه ردوده على هؤلاء الأعلام أنفسهم، كردّه على موقف أبي الحسين البصري، في قضية إيجاد الإنسان لأفعاله، لأن هذا الموقف يثير التعجب عنده، لأنه يجمع بين القول بكون الإنسان يعلم بالضرورة أنه موجد لأفعاله، والقول بأن الفعل موقوف على الداعي!. ولأن القول الأول غلو في القدر، والقول الثاني غلو في الجبر[107].

ولقد علّق الدكتور أحمد حجازي السقا، محقق كتاب الأربعين على هذا التعجب فقال: هو شديد التعجب من ذلك الأمر، لأنه لم يفهم قصده، وهو أن الداعي هو الحاجة التي يهواها الإنسان ويريدها، كالهارب من السبع، إذا ظهر له طريقان، ومن المعلوم أن الجائع إذا خير بين رغيفين، فالجوع هو الذي يدعوه إلى اختيار أحدهما[108].

والحق أن صاحب هذا التعليق فضح أبا الحسين البصري، لأنه بيّن بما فيه الكفاية أنه متناقض، كما قال الرازي تماما، ومما لا شك فيه، أن الفعل الإنساني إذا كان الداعي إليه هو الذي يجعله موجودا أو معدوما، فإن هذا القول يتعارض مع ما يقول به أبو الحسين كمعتزلي، ولأن القول بالداعي يعتبر ضربا من القول بالجبر.

وبالفعل، فإن القائل بالرأيين يكون متناقضا، ويثير التعجب، لأن أبا الحسين البصري لم يستطع التحرر من قيود فرقته، ولأنه على الرغم من إثباته لما يخالف رأيهم يضيف العلم الضروري إلى موقفهم، فيقول: إن العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا لأفعاله، أليس هذا من التناقض؟ ومع ذلك فهو لا يتحاشاه! ويبدو أنه يفعل ذلك من أجل المحافظة على مكانته بين أصحابه، أو لخوفه من الخروج عنهم في هذه المسألة لسبب آخر، ولذلك قد تفهم الرازي موقفه المتناقض أو المبالغ فيه[109].

هذا، والخلاف بينه وبين أبي الحسين يتعلق بمفهوم العلم الضروري، وكل واحد منهما يعطيه بعدا مغايرا للآخر، ولقد حاول ابن تيمية (ت 728هـ) حلّ هذه المعضلة، فأوضح طريقة كل واحد منهما، وبين فضائله، ثم قال: بل كلاهما صادق فيما ذكره من العلم الضروري، وأما الغلط بينهما فهو في إنكار الواحد للآخر ماله من الحق، فيما ذكره من العلم الضروري، إذ لا فرق بين كون العبد محدثا لفعله، وبين كون هذا الإحداث ممكن الوجود بمشيئة الله تعالى[110]. هكذا، فالرازي يميل إلى بعض آراء أبي الحسين أو يستحسنها، لذلك يتسم ردّه عليه بالتفهم.

هذا، وأما موقفه إزاء أبي علي الجبائي (ت303هـ)، فيتميز بالرفض لأكثر آرائه، لأنه معتزلي صرف، وعليه خرج أبو الحسن الأشعري (ت324هـ).

ومن المسائل التي عارضه فيها مسألة الضوء، إذ يقول: "وعند أبي علي الضوء شرط وجود اللون، وعندنا شرط صحة كونه مرئيا"[111].

ومنها، كون اللغات كلها توقيفية عنده، لذلك يعارضه الرازي ويرى عكس ذلك، أي كونها اتفاقية[112]. ثم إن موقف أبي علي من أصل اللغة، لا يتفق مع قوله كمعتزلي، بأن الإنسان هو الموجد لأفعاله، وبما أن اللغة فعل من أفعاله، فإن القول بأنها توقيفية يتعارض مع القول بحرية الاختيار في الأفعال.

ومنها عدم إنكار أبي علي وابنه أبي هاشم (ت321هـ) لقول من يقول: إن الله تعالى قد يكون محلا لغيره. وفي نظرهما يحدث في ذاته صفة المريدية والكرامية، وكونه سامعا للأصوات ومبصرا للألوان فهي صفات حادثة، لذلك فهما يقولان بحدوث الصفات في ذات الله تعالى، مثلما قالت به جميع الفرق[113].

والذي نستخلصه من هذه الانتقادات التي حاول فيها إضعاف التوجه الفكري للمعتزلة، ويعرض لنا في الوقت نفسه أبعاد فكره، واتجاهه الروحي، وقلة ثقته بالعقل في المسائل الإلهية. وشهادته عليه بالتوقف عندما يبحث في المسائل العويصة.

لذلك: كان يقول: "واعلم: أن المباحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضائق، فحينئذ تدهش العقول وتقف الأفكار، وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى الله تعالى في إفاضة المعارف الحقيقية"[114].

هذا، ومن يظن بأنه في بعض الأحيان يدعو إلى اعتبار العقل كأصل للمعرفة بالله تعالى، عندما ترك الوسطية الأشعرية، فقد حاد عن الصواب، لأنه في الحقيقة لم يتخل عن الأشاعرة، بل ظل يدعوهم بالأصحاب في سائر كتبه المتأخرة، ولأنه لم يختلف معهم في المسائل الجوهرية.

هذا، ويمكننا القول بأنه دفع بالفكر الأشعري قدما إلى الأمام، وأن أعماله كانت تجديدا لها. ويدل على ذلك تفسيره لقوله تعالى: "وكفى بربك وكيلا" [115]. أن المعصوم من عصمه الله تعالى، والضال من أضله الله تعالى أيضا، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يحترز من نفسه عند الإقدام على الحق، والإحجام عن الباطل، فهذا دليل على أن الكل من الله تعالى[116]. وهو بهذا التفسير لم يختلف كثيرا عن معظم الأشاعرة .

هذا، وأما نقده للمعتزلة فقد غاص به في أعماق الفكر الاعتزالي وكشف عن جليله ووضيعه، ونقل لنا كثيرا من آرائهم، التي احتوتها كتبهم المفقودة، وهذه مزية عظيمة، يجب أن تحسب له، إذ لو لا هذا النقد لما أمكن لها أن تصل إلينا، ولا شك أن نقدا مثل هذا هو نقد مجرد عن الهوى والأغراض الدنيوية، هو نقد يؤدي إلى المحافظة على التراث الفكري، وإلى إنتاج فكر جيد ورفيع، وهو نقد أيضا يفتح باب العلم على مصراعيه لمن يريد النهل منه أو مواصلة المسيرة بكل أبعادها.

المبحث الثاني: نقد الرازي للفلاسفة.

لقد رأينا في المبحث السابق، أن الرازي لم يكن مريدا لأهل الفرق والمذاهب الإسلامية، ولم يكن رافضا رفضا مطلقا لعلم الكلام، بل كان ناقدا فذا له، والذي نريده في هذا المبحث، هو أن نعرف كيف تعامل مع الفلاسفة، وما موقفه منهم؟ فهو لم يكن مجرد شارح للفلاسفة اليونانيين، ولا مكررا لما قالوه بألفاظ عربية، بل كان ناقدا شديدا لهم، وهو ما كان ليستطيع الرد عليهم، لو لم يدرس فلسفتهم جيدا، حتى تكونت لديه ثقافة فلسفية عالية، وعقلانية صارمة نادرة.

لقد اعتبره البعض من المفكرين الأوائل الذين أسسوا حركة فلسفية معتبرة في الفكر الإسلامي، إذ تصرف في الأفكار اليونانية، ووظف تلك الأفكار في بحوثه الصوفية بعد تطويرها، وكان يهاجم في الوقت نفسه مختلف النظريات الأرسطية بعنف(117).

وفي ذلك يقول الذهبي(ت748هـ):"وقد خالف الفلاسفة الذين أخذ عنهم هذا الفن"(118). وأما الصفدي (ت764هـ) فقد ردّ على من حاول التشكيك في فكر الرازي، بسبب إيراده لشبه الفلاسفة في كتبه، لأنه زلزل قواعدهم، ولأنه كلما ذكر لهم شبهة إلا وأردفها بنقد شديد، إما ليهدمها ويمحقها، وإما ليزلزل أركانا، كمسألة وجود الله تعالى أنه عين ذاته، وقد ردّ عليهم بأن الإنسان يعلم قطعا أنه تعالى موجود، ولكنه لا يعلم ما هي ذاته؟ فلو كان وجوده عين ذاته، لاستحال وقوع الشك في ذاته، ماهي؟ ولاستحال القطع في وجوده، لأن الشيء لا يكون معلوما ومجهولا في الآن نفسه(119).

هكذا، فهو من العلماء الأفذاذ الذين قاوموا الفلسفة اليونانية، من أجل حماية العقيدة الإسلامية من التشكيك والتشويه (120)، مما جعله علما شامخا، لذلك لقي معارضة عنيفة من أنصار الفلسفة اليونانية كالطوسي(ت672هـ)، بسبب حملته على الفلاسفة، وبسبب بعض أفكاره التي يعارضهم بها جملة وتفصيلا، كمبدأ الضرورة، وتفسيره للقرآن الكريم بطريقة غير معهودة(121).

وبالفعل، فإن الطوسي قد أشار في شرح المحصل إلى مخالفة الرازي لما هو مشهور عند الفلاسفة، زيادة على ما هم فيه يختلفون، كاختلافه معهم في اصطلاح الرسم التام

والناقص[122]. وفي مسألة التصديق فإن مذهبه يقوم على أنه عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم[123].

ويقول ابن خلدون (ت808هـ) في هذا الشأن: "ومن أراد الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب"[124].

وأما صدر الدين الشيرازي (ت1059هـ) فقد أولى اهتماما كبيرا للمسائل التي رد فيها الرازي على الفلاسفة، كقولهم أن للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونايات ذاتية، وهو قول يعارضهم فيه بالوجود الذهني، لأن الآثار المخصوصة المطلوبة، لا تحصل بفعل من الغاية، ولأن الدوافع الوهمية، قد تكون سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجية[125].

هذا، ولقد اعترض عليهم في مسألة امتناع صدور الكثرة عن الواحد، من حيث هو واحد، لأنه يستحيل أن يصدر أثران عن الواحد، وهو ما لا يراه هو، لأنه لم يمنع أن يصدر أثران عن الواحد[126]. واعترض عليهم أيضا في قولهم بأن كل متحرك له محرك[127].

هذا، ويتعجب الشيرازي من إيراد الرازي للتشكيك في مسألة خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدريج، لأن الحكماء متفقون على ذلك[128]. ولأن العبرة بالاتفاق ليس حجة، لأن الجماعات البشرية قد تتفق على أرذل الأشياء، ونظرا إلى ذلك، فالتشكيك فيه قد يكون في محله، طالما أن قولهم يحتمل الإشارة إلى عدم وجود الفاعل الحقيقي أو الانتقاص منه باعتبار أن الأشياء لما تخرج على التدريج تعني ذلك.

هذا، وأما اتامه للرازي بالمباهاة عندما يشعر بأنه قد زلزل قوانين الفلاسفة وهدم أصولها[129]. فلا عيب في ذلك، ما دام هذا الشعور كان شعورا بشريا، ينتاب كل منتصر، ولا يصح أن نقبله عند من نرضى به، ونرفضه عند من نخاصمه، خاصة في الأمور الطبيعية.

والذي يراه ابن تيمية (ت728هـ) أن ما ألزم به الرازي الفلاسفة، لا محيد عنه [130]. ولكنه تراجع في موضع آخر، حيث صنفه ضمن مجموعة العلماء المسلمين الذين ردوا على الفلاسفة بردود ضعيفة، ولم يصنفه ضمن مجموعة العلماء التي تضم عددا كبيرا من الأسماء، حيث اعتبر ردودهم أصح من ردود مجموعة الرازي. ولقد أكد على تفضيله لهم، لأن مناظرتم للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك [131].

كما صنف ضمن مجموعة الرازي بعض الأشاعرة الآخرين كالشهرستاني (ت548هـ) والآمدي(ت631هـ). وهذا فيه إجحاف في حقهما، لأنما ساهما كثيرا في الردّ على

الفلاسفة، وفي الحقيقة أن ردود هؤلاء الثلاثة، لا تقل أهمية عن ردود الأعلام المذكورين في المموعة الثانية، ويشهد على ذلك ما تركوه من آثار في هذا الموضوع.

والواقع أن ابن تيمية نفسه قد ملأ كتبه بردود الرازي بدل ردود من فضلهم عليه، وهذا ما يدعو إلى التعجب من مواقفه المتناقضة.

هذا، وليس من الحكمة المفاضلة بين هؤلاء العلماء جميعا لأن كل واحد منهم يرد بحسب عصره، ومقدار فهمه، ومنطلقات مذهبه، كما أننا لا نستطيع تفضيل ردود المتقدمين على ردود المتأخرين، طالما أن المتأخرين على دراية بردود المتقدمين، ونظرا إلى هذا، فمن الممكن أن يكون المتأخرون أفضل من المتقدمين لتراكم الخبرة واتضاح المسائل، و إلا فهم مثلهم على الأقل.

هذا، وسنذكر الآن ردود الرازي، مع مراعاة ترتيب يتماشى مع ترتيب الفصل السابق، لتكون واضحة وشاملة للفكر الفلسفي، أي أننا سنتطرق في البداية إلى ردوده على الفلاسفة اليونانيين، ثم الفلاسفة الإسلاميين، وفي الأخير سنذكر بعضا من ردوده على عقائد مفكري الشرق القديم.

المسألة الأولى: ردود الرازي على الفلاسفة اليونانيين:

لقد كان الرازي يردّ على الفلاسفة اليونانيين إما بصفة عامة بما يتفقون فيه،كفلاسفة يمثلون نزعة فلسفية، وإما بصفة خاصة، أي يردّ على فيلسوف ما بحسب آرائه الخاصة. لذلك تنقسم هذه المسألة إلى قسمين:

القسم الأول: أما بالنسبة للردود العامة، فإنه يخالف هؤلاء الفلاسفة في مسألة أفضلية الملائكة على الأنبياء، إذ يرى خلافا لهم أن الأنبياء أفضل من الملائكة[132]. لأن أفضل العبادات أشقها، وعبادة الأنبياء مليئة بالمشاق، بينما عبادة الملائكة خالية منها.

ويرى أيضا في مسألة النبوة خلافا لهم، أن إثباتا لا يستقيم مع القول بقدم العالم، لأن هذا القول يقدح في ألوهية الإله، ومن فعل ذلك فلا سبيل له إلى الإقرار بالنبوة أصلا، ناهيك عن جعلها من فروع العلم الإلهي[133].

ـ وإذا كان يعتقد البعض أنه يهاجم الفلاسفة بقوة، فهو لا يفعل ذلك، إلا بعد أن يبيّن آراءهم ويشرح أدلتهم فيها، وقد يصنفها إلى أصناف قبل أن يرد عليها، مثلما فعل مع قولهم بقدم الأجسام، لأنه لا حظ أنه لم يكن رأيهم على وجه واحد، بل هم فريقان:

الفريق الأول، هو الذي يرى أن الأجسام كانت في الأزل متحركة، وينقسم إلى طائفتين، واحدة تقول بقدم العالم، بمادته وصورته، وبأزلية الحركة، وأبديتها، والطائفة الثانية تقول بأن العالم يتكون من أجزاء غير متحركة، ولذلك فإن حركاتها مضطربة من الأزل إلى الأبد.

هذا، وأما الفريق الثاني، فهو يرى أن العالم قديم المادة ومحدث الصورة، بمعنى أن المادة المكونة للعالم أجزاء صغيرة، كانت ساكنة في الأزل، ثم ركب الله تعالى منها العالم. وقد ردّ على الفريق الأول بامتناع الحركة الأزلية، وعلى الفريق الثاني، بأنه اشتغل بإبطال هذا المذهب[134].

أما إثباتهم لأزلية العالم، فقد أثبتوا أولا أبدية العالم، أي أنه لو لم يكن أبديا، لصح عليه العدم بعد أن كان موجودا، وبما أن ذلك محال. فهو من هذه الجهة غير قابل للعدم، وذلك يوجب كونه أزليا[135].

هذا، ولما كان يقول بأن الأجسام محدثة، فإنه يخالفهم في كونها أزلية، سواء كانت ساكنة أو متحركة، فالقسمان عنده باطلان. وأما أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا، فلأن ماهية الحركة هي الانتقال من حالة إلى حالة، وهذا يقتضي أن تكون مسبوقة بالغير، بينما الأزلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير، وتنافي الجمع بين القولين.

وأما امتناع كون الجسم ساكنا في الأزل، فلأن السكون لو كان أزليا لامتنع زواله، ولما ثبت أن الأجسام ليست ممتنعة الزوال، ومن أنها ليست ساكنة منذ الأزل، وأن السكون مثل الأجسام جائز الزوال، باعتبار أن الأجسام تماثله، وأن خروجها عن حيزها جائز[136].

هذا، وترجع محاولة الفلاسفة لإثبات أبدية العالم إلى قولهم بدوام جميع الموجودات بدوام الباري تعالى، وهو دوام يوجب نفي حصول التغير في العالم، ولقد قالوا به، لأنه فاتهم أن المشاهدة تثبت حصول التغير، وتبطل قولهم[137]. هكذا، فالعالم ليس قديما عند الرازي.

ـ هذا، ولا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى رده على شبهة الفلاسفة، وهو قولهم بأن ذات الله تعالى، إما أن تكون متقدمة على وجود العالم أو لا.

فإذا كانت متقدمة، فإن تقدمها إما أن يكون متناهيا أو غير متناه، فإن كان متناهيا فيلزم حدوث الباري تعالى، وهو محال، وإن لم يكن متناهيا، فذلك دليل على أن زمان تقدمها قديم.

هذا، وإن افترضنا عدم تقدمها، فيلزم إما حدوث الباري تعالى، وهو محال، وإما إثبات قدم العالم وهو المطلوب عندهم.

هكذا، يكون الرازي رافضا للتقدم بالزمان، لأن الزمان الماضي متقدم على الزمان المستقبل، ويرى أن هذا التقدم لا يكون بالزمان، و إلا حصل الزمان في زمان آخر، وهو محال، وبه يبطل قولهم أن ذات الباري تعالى متقدمة على العالم بالزمان(138).

هذا، ويقول : "واعلم أن البحث المهم في هذا الموضع بيان أنه هل يعقل أن يكون للشيء الواحد خروج من القوة إلى الفعل على التدريج فإن هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك"(139).

فخروج الشيء من القوة إلى الفعل باعتبار الزمان، وكذلك باعتبار الحركة والدفعة وعلاقتهما بالزمان غير ثابت لديه، وهذا الذي يفسر لنا مخالفته لأرسطو(ت322ق،م)، خاصة في مفهوم الحركة وخروج الشيء من القوة إلى الفعل، كما يختلف معه في مسألة الزمان، لأن التسليم بأن الأشياء تخرج من القوة إلى الفعل على التدريج، قد يؤدي إلى القول بالتولد الذاتي للأشياء، ونفي الفاعل المختار، وهو ما لا يقول به الرازي أصلا.

هذا، ولا يقول أيضا بالكمون والورود، ويحاول دائما بيان بطلانا(140). ويرفض أن يقال الأجسام ثقيلة أو خفيفة، لأن كل ما هو في موضعه الطبيعي، لا يمكن الخروج عنه، وبما أن الأجسام في موضعها الطبيعي، فلا نستطيع القول أنا ثقيلة أو خفيفة، ولا هي موجودة بالقوة أو بالفعل(141).

ـ هذا، ويرى أيضا أن قول الفلاسفة بأن تأثير المؤثر إنما يكون في وجود الأثر لا في ماهيته، فهو باطل. لأن الوجود له ماهية عنده، و إلا امتنع أن يكون له تأثير في الماهية(142).

ـ ويرد عليهم أيضا ما يخالف عندهم أصول العقيدة، كمبدأ الواحد لا يصدر عنه إلى الواحد، وبالفعل فهو يرد عليهم في هذا المبدأ، لأن الكثرة تصدر عن العقل الفعال المدبر للعالم، ولأن الفلك الواحد فيه موجودات كثيرة كالهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية، فعلمنا أن هذا المبدأ باطل(143). لا شك فيه.

وقد أورد عليهم إشكالات على هذا المبدأ في كتاب المباحث المشرقية وأطال في بسطها، ثم انتهى إلى القول، بأن جملة ما يلزم عنه، لا يمكن التمسك به، لأنه عبارة عن خرافات، ومن أراد التأكد من ذلك، والوصول إلى الحق، فعليه أن يحكم عقله بين الكلامين [144]. أي كلامه هو وكلام الفلاسفة.

ـ ويردّ على قولهم بامتناع إعادة الأبدان، لأن حججهم في هذه المسألة ضعيفة، وهي مبنية على أصول واهية[145].

ـ ويردّ عليهم أيضا في مسألة إنكارهم لعلم الله تعالى بالجزئيات[146].

وهذه الردود المشار بها إلى موقفه من الفلاسفة تتعلق بالتوجه العام للفلاسفة، وبما يشتركون فيه من آراء.

القسم الثاني: وأما ردوده على كل فيلسوف على حدة، فسنذكر بعضا منها فقط، لأن المقام لا يسمح بتناولها كلها في هذا البحث، إلا أننا سنحاول الوقوف قليلا عند ردوده المتعلقة بالفلاسفة الذين تأثر بهم، لنبين مدى استقلاله عنهم، كالفلاسفة المشائين. ولنبدأ بفلاسفة اليونان، لأن الرازي كان على دراية بكل فيلسوف منهم، ويظهر ذلك جليا في مصنفاته.

ومنهم طاليس thalès(624ـ 554 ق.م) . الذي يقول عنه أنه جعل النفس جسما، وأرجعها إلى عنصر الماء، وديوجين Diogéne (413ـ 323ق.م) الذي يتفق معه في كون النفس جسما، ولكنه يختلف معه في كونها ماء، لأنها هواء.

هذا، ولما نظر الرازي في حججهما فوجدها قائمة على أقيسة مركبة من الموجبتين في الشكل الثاني، وذلك غير منتج، لأنه لا يمتنع في العقل استواء الماهيات المختلفة في بعض الصفات[147]. ومعنى هذا أن الموجبتين من الشكل الثاني لا تلزم عنهما نتيجة، لأن الحد الأوسط فيهما لا يكون مستغرقا.

ومنهم أنباذوقليس Empédocle (483ـ 423ق.م) الذي زعم أن الأجسام الأسطقسية تكونت بالاتفاق. وله في ذلك أربع حجج:

منها أن الطبيعة تفتقر إلى الروية، ولذلك فهي لا تفعل لأجل غرض.

ومنها، إذا تأملنا نظام الذبول فإننا نجده لا يتوجه إلى تحقيق غرض معين، لأنه يحصل بسبب ضرورة المادة، والحق أن نظام الطبيعة يؤدي أشياء كثيرة دون قصد، كالزوائد والتشوهات والموت.

ومنها، لو افترضنا أن الطبيعة تفعل لغرض، فإن غرضها، إما أن يكون لغرض آخر، وعندئذ يلزم التسلسل، وإما أن لا يكون لغرض آخر، فيكون فعلها لا لغرض أصلا.

ومنها، أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة، لذلك فهي لا تفعل لغرض(148).

ولقد أجابه الرازي بأن الاتفاق يمكن حصوله في الأمور الطبيعية، بالقياس إلى أفرادها، ثم بيّن بطلان تلك الحجج بإسهاب، بما يأتي:

أوّلا: إن انعدام الروية في الطبيعة لا يجعل الفعل خاليا من الغاية لأن الروية نفسها قد لا تجعل الفعل ذا غاية، بل قد تؤدي إلى تمييز الفعل عن غيره، وتعين على وقوعه، ومن هنا فإنه يمكن أن تتكون الغاية المخصوصة لكل فعل، وأن يحصل الفعل دون روية، كصور أفعال الملكات عن النفس، وهي لا تحتاج إلى روية.

ثانيا: هذا، والملاحظ على فساد الكائنات، أنه يحدث لعدم بلوغ كمالاتا أو لحصول زيادات خارجة عن مجراها الطبيعي، فالموت والذبول يحدثان بسبب قصور الطبيعة عن بلوغ الغاية المقصودة، ومع هذا فنظام الذبول يؤدي فعلا طبيعيا من أجل غاية معينة والموت مثله. وعلى الرغم من أن الغاية منه ليست نافعة بالنسبة للشخص، فهي تحقق غاية بالنسبة للنظام الكلي.

ثالثا: هذا، ولا يلزم أن تكون لكل غاية غاية، لأن الغاية الحقيقية مقصودة لذاتا، وأما سائر الأشياء فتقصدها.

رابعا: والغاية الذاتية من بعد هذا واحدة، وأما اختلاف الأفعال فيرجع إلى اللوازم الخارجية، لأن الوصول إلى تلك الغاية يكون بوسائط كثيرة ومختلفة، وهي الأفعال المختلفة، مما يثبت أن الطبيعة تفعل لغرض (149).

ومنهم ديمقريطس Démocrite (460- 370 ق.م). والذي يرى أن العالم تكوّن بالاتفاق، لأن مبادئه الأساسية ما هي إلا عناصر أو أجرام صغيرة، وهي غير متناهية ودائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت واجتمعت على هيئة، كان عنها هذا العالم، ولقد أجابه الرازي على هذا الزعم بأمور ثلاثة:

الأول: إن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري، وإذا كان القسر لا يستند إلى قسر آخر إلى ما لا نهاية، فلا بد أن ينتهي إلى الإرادة أو الطبيعة، وبما أن الإرادة والطبيعة أقدم من الاتفاق، فالسبب الأول للعالم هو الإرادة أو الطبيعة.

الثاني: إذا كانت تلك الأجرام الصغيرة متشاكلة الطبائع، فإن حركتها تكون إلى جهة واحدة، ولا تقع بينها لذلك مصادمة، فإذا افترضنا أن التصادم حاصل كان لزاما على العالم أن لا يبقى لهذه المدة، لأن بقاءه على هذا الحال يدل على بطلان هذا الزعم.

الثالث: لقد قال ديمقريطس بعكس ما يجب أن يقوله، لأنه جعل الأمر الدائم الذي يخضع لنظام واحد اتفاقيا، وجعل الأمور المتغيرة كأحوال النبات والحيوان غايات معينة، بينما العكس أولى[150].

ومنهم إقليدس Euclide (حوالي القرن 4ق.م) . ويتعلق رده عليه ببعض النظريات الرياضية، كاشتغاله في المقالة الخامسة بإقامة البرهان على إثبات أن نسبة المقدارين المتساويين إلى مقدار ثابت متساوية، إن هذا الاشتغال في نظر الرازي ليس في محله، لأن العلم بصحة هذه المسألة علم ضروري [151].

ومنهم أفلاطون (427ـ 237ق.م) وأرسطو (284ـ 322ق.م). اللذان يتربعان على عرش الفلسفة اليونانية، ويحتلان قمة هرمها، ولقد رأينا في الفصل السابق، أن الرازي يأخذ برأي أفلاطون في الزمان ليعارض به رأي أرسطو، وأنه في مسألة المكان يعارض أفلاطون وينتصر لأرسطو، الذي لا يعتبر المكان بعدا قائما بنفسه، فالبعد المسمى بالفضاء في نظره هو إما أن يكون حالا في مادة أو لا يكون حالا في مادة، وبما أن القسمين باطلان، فالقول بأن المكان هو البعد باطل[152].

وأما ردوده على أرسطو فكثيرة جدا، ويرجع السبب في ذلك إلى عوامل منها:

1 ـ إن مكانة أرسطو المرموقة بين الفلاسفة جعلت الرازي يعتقد أن الرّدّ عليه ينسحب عليهم جميعا.

2 ـ ومنها أن الرازي رأى الفلاسفة بعد أرسطو يعتقدون في كتبه اعتقادات عظيمة، ومنهم ابن سينا، فحاول ضرب الرأس المدبر، وبذل جهودا مضنية في سبيل إبطال تلك الكتب.

3 ـ ومنها أنه لما كان إقبال الرازي على الفلسفة من أجل معرفة ما في كتب الفلاسفة للرد عليهم، فليس من أجل ذاتها، وقد صرح في مناسبات كثيرة أنه صرف شطرا من عمره في سبيل معرفة كتب الفلاسفة، لذلك سعى للرد عليهم بمصنفات كثيرة، ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات لابن سينا، وغيرها[153].

وقد صرح في مواضع كثيرة في مصنفات وفي وصيته، بأنه اختبر المناهج الكلامية وغيرها، ولم يحصل منها على طائل، ولا جدوى، إلا في طريقة القرآن الكريم.

هذا، وبما أن مسألة الرد على أرسطو جاءت في كتبه المطولة فإن حصرها وتناولها في هذا المقام ليس في المستطاع، لذلك سنكتفي بذكر بعض الشواهد منها فقط:

ـ إن أرسطو لما كان يعارض المثل الأفلاطونية، ويحاول إبطالها بدعوى أن الرد إما أن يكون بعينه مشتركا بين هذه الأشخاص أو لا يكون، ردّ عليه الرازي بأن الأول محال والثاني كذلك، وهو في هذه المسألة يناصر أفلاطون، لأنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق أزلي وأبدي، وأما قول أرسطو بأن أفراد الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل أو الحاجة إليه، فهو منقوض بالوجود بل بالأجناس والأنواع[154].

ـ هذا، ومن مزاعم أرسطو، أن الأمور المتخالفة بالنوع سواء كانت قريبة أو بعيدة، لا تستقل بها قوة واحدة كالإدراك والتحريك وغيرها، ويلزم عن ذلك، أن القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد.

والذي يراه الرازي هو عدم التسليم بأن الواحد لا يصدر عنه أكثر من الواحد، لأن القوة الواحدة يجوز أن تكون مبدأ للأفعال المتضادة بحسب الشرائط المختلفة كالطبيعة، ويعني هذا أنه يجوز أن تكون القوة الفاعلة للأفعال النباتية والحيوانية واحدة، طالما أن الفعل يتعدد بتعدد الآلات[155].

ـ وهو لا يتفق معه أيضا في مسألة خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لأن الموجود يستحيل عليه أن يكون بالقوة من كل وجه، وإلا كان وجوده نفسه بالقوة، فيصير ما بالقوة أيضا بالقوة، وعندئذ تكون القوة حاصلة وغير حاصلة في الآن نفسه، وذلك محال.

هذا، وإذا كانت حاصلة بالفعل، فإن حصولها لذي قوة، ويكون الشيء الحاصل بالفعل إما من كل وجه أو من بعض الوجوه، كما أن الموجود بالقوة فإما أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة واحدة أو لا يكون دفعة واحدة، فالأول يسمى بالكون والثاني بالحركة[156].

ولما كان خروج الشيء من القوة إلى الفعل باعتبار الزمان، والزمان يقدر بالحركة والدفعة، فمن المعلوم أن الرازي يعارض تماما أرسطو في هذه المسألة، لأننا إذا سلمنا بخروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدريج، فإنه يجب علينا القول بالتولد الذاتي للأشياء، ويلزم عنه أيضا القول بنفي الفاعل المختار، وهو ما يحاول أن لا يقول به.

ـ ويرد عليه أيضا في مسألة التحيز والحجمية بإبطال إثبات الهيولى، فيقول: "والمختار عندي: أن القول بإثبات الهيولى ـ بهذا التفسيرـ باطل، فيجب علينا، أن نذكر دلائل المثبتين للهيولى أولا، ثم نعترض عليها ثانيا، ثم نقيم الدلائل اليقينية على القول بامتناعها ثالثا."[157].

والذي نلاحظ على هذه الردود، هو أن الرازي كان يستعمل فيها الطريقة العلمية، فيتعرف على الفكرة وحجج القائلين بها أولا، ثم ينقدها، وأخيرا ينتهي إلى ما يريد إثباته أو نفيه، وهي تدل على استيعابه لمقالات الفلاسفة وعلى قدرة كبيرة ساعدته على تطوير التفكير الفلسفي بنقده وآرائه المتميزة.

ـ هذا، لم يكن رده على أرسطو في المسائل الطبيعية والميتافيزيقية فحسب، بل رد عليه أيضا في أهم علم لديه، ألا وهو المنطق، وبالفعل فلقد ضعف ما قيل في الفرق بين الأوليات والوهميات، لأن ذلك ينفع أوّلا لو كان علمنا بصحة الأوليات لأجل سلامتها حاصلا. وينفع ثانيا بشرط الإحاطة بجميع القضايا التي لا نهاية لها، وبما أن هذا متعذر، فلا يجوز القدح في القضايا التي تسمى الأوليات، وأن لا يوثق بها على سبيل الإطلاق، وبما أنها مساوية للمقدمات الوهمية في القوة، فإن قدح كل واحدة منها في الأخرى لا يجعل إحداهما أولى من الأخرى، ويعني هذا أن الوهميات ليست أضعف من الأوليات، لأنها لو كانت كذلك لما كنا في حاجة إلى التمييز بينهما. فالرازي يرفض التفاوت في العلوم اليقينية لهذا السبب، ولأن حصول الاحتمال، ولو على أبعد الوجوه، يفقد اليقين يقينيته، وعدم حصوله لا يترتب عليه عدم حصول التفاوت[158].

هذا، هو ما أجاب به الرازي عن الفرق بين الأوليات والوهميات وبينها وبين المشهورات، ولقد اعتمد فيه على جملة إشكالات السوفسطائية .

ـ هذا، ولما كان أنصار أرسطو لا يرون تفاوتا في التقديم والتأخير في مقدمات القياس، لأن ذلك لا يؤثر في الأمور العقلية، بيّن لهم الرازي أن الكبرى أقوى المقدمتين في اقتضاء الإنتاج، ولهذا فإن تقديمها أهم وأوجب، حتى ولو كان اندراج الحد الأصغر تحت الأوسط أمرا سهلا، ويعني هذا أن التقديم والتأخير يغير من الأمر شيئا[159].

هذا، والمراد بأنصار أرسطو الفلاسفة الإسلاميين، الذين يقدمون المقدمة الصغرى على الكبرى، لتسهيل عملية تداخل الحدود الثلاثة في نظام القياس الحملي، وبالفعل، حسبما يقال: فإنه لا يمكن هدم المنطق إلا بمنطق، والفلسفة إلا بفلسفة، فلقد وجد نفسه لا يستطيع التخلص من التفلسف.

ـ هذا، وأما رده على قالينوس Galénos فأكثره يتعلق بمسألة هل الدماغ معدن الإدراك والفهم أم القلب؟ والجدير بالذكر في البداية أن الرازي يعود إلى مناصرة أرسطو في هذه المسألة، لأنه كان على حق، والحق أولى أن يتبع، فمصدر الإدراك والفهم هو القلب، لما تبين عنده من أن القلب هو منبت الأعصاب، ومن أن الأعصاب هي آلة الإدراك، والدليل عليه، أن الحركة الإرادية لا تكون إلا بآلة صلبة قوية، ولما كان الدماغ غير متوفر على الصلابة المطلوبة، وكنا نجدها في القلب، لأن لحمه شديد القوة، فيه عضلات كثيرة، وهو أصلب لحم في جسم الإنسان[160]. فالقلب هو مصدر الفهم والإدراك، بذه الحقائق.

إن الرازي لا يتردد في التذكير بذه الحقائق، ولا في معارضة قالينوس كلما خاض في هذه المسألة في مصنفاته، فهو ينفي نفيا قاطعا أن تقوم دلالة يقينية على أن منبت الأعصاب هو الدماغ، ولاحظ أن قالينوس متناقض، لأنه يجعل القلب مبدأ الغضب والفرح والغم، ويرفض في الوقت نفسه، أن يكون قوة مدركة، مع العلم بأن الغضب عبارة عن دفع المنافي، ودفع المنافي لا يصح إلى بعد الشعور والإدراك بكونه منافيا، وهكذا فإنه يتناقض ولا مناص له من التناقض إلا أن يسلم بأنه محل العلم والإدراك[161].

هذا آخر الكلام عن ردود الرازي على الفلاسفة اليونانيين، وفيما يأتي ردوده على المشائية الإسلامية.

المسألة الثانية: ردود الرازي على المشائية الإسلامية:

تعتبر ردود الرازي على المشائين الإسلاميين شاملة، لأنه لم يستثن واحدا منهم، لا أبا نصر الفارابي (ت393هـ)، ولا ابن سينا(ت428هـ)، ولا أبا البركات البغدادي (ت555هـ). ونبدأ بذكر رأيهم في ماهية الزمان، فنقول: يرى الأول والثاني حسب الرازي أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم، وأما الثالث فيرى أنه مقدار امتداد الوجود(162).

ولقد رأينا قبل قليل أن الرازي يعارض أرسطو في مسائل كثيرة منها مسألة الزمان، أي يرفض تفسيره بالحركات، لأنه غني عن كل الحركات، ودليله هو أن مقدار الحركة في الحقيقة هو عبارة عن مقدار امتداد الحركة، وأن امتداد الحركة لا وجود له في الأعيان، هكذا، فلو كان الزمان مقدارا للحركة، لكان صفة من صفات الحركة، وبما أن كل صفة تحتاج إلى الموصوف بها، فالزمان يحتاج إلى الحركة، وهو باطل، والعكس هو الصحيح، أي أن الحركة هي التي تحتاج إلى الزمان.

هذا، ويظهر بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة في الزمان بدليل آخر،وهو لو كان الزمان مقدارا للحركة، لكنّا متى فرضنا عدم الحركة، وجب فرض عدم وجود الزمان، وبما أن التالي باطل، فالمقدم مثله(163).

ـ هذا، وأما رده على ثابت بن قرة (ت288هـ)، فنعرضه بناء على تفسير ظاهرة عودة المدرة إلى الأرض إذا رميت إلى فوق، حيث يرى المشاؤون عامة أن سبب عودتا هو طلبها لكلية الأرض، لأن طبائع الأجرام تابعة لحصولها في أحيازها، وحصولها في أحيازها تابع لطبائعها. إن هذا باطل عند الرازي، لأن حصول كلياتا في أحيازها يستدعي سببا آخر، ليس هو ما ذكره ثابت، ويعني هذا أنه لخصوصية زائدة، وهكذا فالمتمسك باختصاص الكليات بأحيازها يمكن معارضته باختصاص تلك الكليات بتلك الطبائع المخصوصة، وباختصاص الأجزاء بأحيازها الجزئية، وأما التمسك بحركة أجزاء العناصر إلى أحياز كلياتا، كعودة المدرة إلى الأرض بعد رميها إلى فوق فيستحيل، لانفكاك الجزء المعين عن حيزه الكلي(164).

ـ هذا، ولقد استخف الرازي بالكندي حينما ذكره في مسألة لغوية، وردت عنه في رواية عن الأنباري(ت304هـ). ومؤداها أنه ركب إلى المبرد (ت286هـ) وقال له: إني أجد في كلام العرب حشوا، فهم يقولون: عبد الله قائم، ويقولون: إن عبد الله قائم، ويقولون: إن

عبد الله لقائم، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم : إن عبد الله قائم، جواب عن سؤال سائل، وقولهم: إن عبد الله لقائم، جواب عن إنكار منكر لقيامه[165].

هذا، ولم نجد شيئا يذكر للكندي من الناحية الفلسفية في مصنفات الرازي، ولا ندري السبب في ذلك.

ـ ونجد من جهة أخرى، أنه أولى اهتماما كبيرا بفلسفة محمد بن زكريا الرازي (ت313هـ)، وأن هذا الأخير لم ينج من النقد اللاذع، بسبب ما كان يصرح به من أفكار لا تتفق مع المنطق السليم، كإحيائه لمذهب يُرجع سبب حدوث العالم إلى عشق النفس على الهيولى، وهو مذهب أطلق الناس من أجله ألسنتهم فيه.

ولقد عقد الرازي العزم على رد هذا المذهب، فحدد في البداية الطريقة التي سيتبعها، وهي طريقة الاستقصاء، وبالفعل فقد عرض المذهب بمقدماته، ثم انتقل إلى سؤالات وجوابات ليتضح المقصود، وفي الأخير انتهى إلى إبطاله، ورأى أن القائلين بأن إله العالم موجب بالذات ينكرون هذا المذهب، وأما الذين يقولون بالفاعل المختار، أي بأن أفعال الإله لا يجب أن تكون واقعة على وفق مصالح الإنسان، فهؤلاء لا يلتفتون إلى هذا المذهب أصلا، وحجتهم في ذلك أن الإله رحيم كريم لا يفعل فعلا مؤلما وضارا [166].

ـ هذا، ولقد كان الرازي يتهم المشائين الإسلاميين بعدم الإخلاص للأرسطية، لأنم يأتون بكلام مبهم، كأبي البركات الذي قال: إن الزمان عبارة عن مقدار الوجود، وإذا كان المراد بذلك هو مقدار امتداد الوجود، فهو باطل، لأن امتداد الوجود عبارة عن بقاء الشيء ودوامه، وبقاء كل شيء ودوامه صفة قائمة به، كما أن بقاء الشيء ودوامه غير بقاء ودوام الآخر، وبما أن التسليم بذا يفضي إلى القول باجتماع الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة، وهو محال، فيكون قول أبي البركات باطلا[167].

إن هؤلاء المشائين الإسلاميين يذكرون تمثيلات لتقريب الفهم في مسألة الزمان كتمثيل الآنات بالنقط، فالنقط تحدث خطا بحركتها، تشبهها الآنات التي تحدث مثلها زمانا بامتدادها وسيلانا، فهي تشبهها، ولكن تشبيهها غامض، لأن حركة النقطة على السطح أمر مشاهد، وأما حركة الآن فأمر غير قابل للمشاهدة، وإذا زعم أحد أنه يتحرك فعلى أي شيء يتحرك؟

وهو يتحرك على أجرام الأفلاك أم على العناصر؟ إن هذا الأمر صعب التصور، مع العلم لا يليق ما مثل به في قول أصحاب أرسطو، وهم لا يقبلون بحصول الزمان من الآنات المتتالية[168].

هذا، وكان يردّ على أبي البركات البغدادي في مسائل كثيرة، خلافا لما هو شائع من أنه كان على هداه، فهو يقول عنه:"وإذا عرفت هذا الدليل، عرفت أن السؤال الذي ذكره "أبو البركات" ساقط، لا تعلق له بهذا الدليل البتة"[169].

ـ هذا، وأما رده على ابن سينا، فإنه يتميز بالصرامة المعهودة منه، وما قيل عن تأثره بالشيخ، بسبب ترديده لهذا الاسم الكبير في مصنفاته، ولاهتمامه بالكتب التي شرحها له، ككتاب الإشارات والتنبيهات، وعيون الحكمة، والقانون في الطب، فهو أمر غير قائم على أساس صحيح.

ولكن ترديده لأقوال الشيخ واسمه، ليس كله من أجل بسط فلسفته واتباعه، ولكن من أجل مناقشة آرائه والرد عليها، فالمنهجية تقتضي عرض الآراء وحججها أوّلا، ثم مناقشتها ثانيا، ثم البت في صحتها أو فسادها ثالثا، وهذا مشاهد في معظم المواقع التي يذكره فيها.

وإذا كان، ولا بد من الإتيان بشواهد لإثبات هذه الدعوى، فإننا سنتعرض لها في المبحث القادم، الذي خصصناه لهذه المسألة.

هكذا، فلقد كان الرازي يرد على المشائية الإسلامية في أكثر المسائل الفلسفية الكبرى، حيث لم يترك لها متنفسا، فهو يراقبها عن كثب، ويحاول دائما قلعها من جذورها، حتى لا يبقى لها منبت، يمكن أن ترجع منه، لذلك فإنه لم يكتب لها المزيد من الانتشار بعد الرازي إلا بمقدار ما كانت منتشرة به أو أقلّ من ذلك.

وبالفعل، فهو يرفض أدلة الفلاسفة في أكثر المطالب التي يحاولون إثباتها، ويصفها بأوهن من بيت العنكبوت، لأن العقول البشرية ضعيفة، والعلوم التي يبتكرها الإنسان حقيرة، وأما الحق كل الحق فهو ما جاء في القرآن الكريم[170]. ويستدل بقوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الروحِ قُلِ الروحُ مِنْ أَمْرِ رَبي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلاً)[171]. وهذا الذي جعله ينتقد المشائية الإسلامية نقدا شديدا، لأنها بعيدة في نظره عن الحق، الذي هو موجود في القرآن الكريم.

المسألة الثالثة: ردود الرازي على الفكر الشرقي القديم:

رأينا في المبحث الرابع من الفصل الثالث من هذا الباب، أن الرازي كان متهما بتطرقه إلى الفكر الشرقي القديم، أي بذكره وعنايته بالحكماء القدماء في شتى الحضارات، وإعجابه ببعض حكمتهم، وتأليفه في علومهم، مثل علم الفلك، وما يتفرع عنه، من مباحث التنجيم والسحر. والجواب على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: لقد استدل خصومه على تلك الشبهات ببعض مصنفاته، ككتاب المباحث المشرقية وتعني عندهم كلمة مشرقية التراث الشرقي القديم. وكتاب السر المكتوم، وكتاب الاختيارات العلائية، أنها في مسائل التنجيم والسحر، والجواب على ذلك بأمرين:

الأول: ليس غرضه من ذكر حكمة وعلوم أهل الشرق القديم التمسك بها، والسير على هداها، ولقد كان من واجب هؤلاء الخصوم قبل الطعن في تلك المؤلفات أن يتحروا الغرض منها، وأن يذكروا ما جاء في القرآن الكريم من ذكر لفرعون وقارون وغيرهما من الطغاة والمفسدين والضالين والمضلين، وأن يتأملوا كيف ذكروا، لأن العبرة ليس في مجرد الذكر، بل بالغرض منه، وقياسا على ذلك، فإن تناول الرازي للفكر الشرقي القديم ينبغي البحث عن غرضه، ولما كان غرضه ليس التشهير به، أو نشره أو الدعوة للتمسك به واعتناقه، فغرضه الحقيقي لم يكن إلا للبحث فيه، ومعرفته للرد عليه.

الثاني: إن المؤلفات التي اتهم بها تعتبر قطرة في بحر، بالنسبة لمؤلفاته الكثيرة في العقل والدين، ومن أراد الموازنة بين هذه وتلك، فعليه بالعودة إلى قائمة مصنفاته في الفصل الرابع من الباب الأول، فيظهر من عناوين ومضامين كتبه كلها، أنها في الردّ على جميع أصناف الإلحاد، ومناصرة لعقيدة التوحيد، ومدافعة عنها.

الوجه الثاني: والدليل على أن مراده من التأليف في فنون الحضارات الشرقية القديمة هو الردّ، والتمييز بين الحق والباطل، فبيان ذلك من المنهج العلمي الذي يتبعه، هو أن أهل العقائد غير الإسلامية يزعمون أنهم يتمسكون بالدلائل العقلية، وأنه لا يستطيع أي عالم أن يبطل عقائدهم إلا ببحث مسائلهم، ومناقشتهم فيها بطريقة العقل، ولقد تمكن الرازي من النيل منهم، باتباعه لهذه الطريقة العلمية، لأنها جعلته يرد عليهم عن بصيرة، وليس عن جهل، فتأليفه في سائر العلوم والفنون المعرفية يدل كله على تفتحه على جميع الحضارات وثقافاتها، وهي مهما

كانت منحرفة، فمع ذلك تحمل في طياتا شيئا ما يمكن الانتفاع به معرفيا، وهو أن نتعرف على الأقل على فسادها لنتجنبه.

وأما سبب انطلاقه في بحث المسائل والعلوم من الماضي البعيد فيرجع إلى مبدأ اقتنع به، وهو أن أصول المذاهب والعلوم تنبني على النقل عن السلف[172].

وهناك مبدأ آخر، وهو أن دفع الشر أهم من جلب الخير، لأن دفع الشر يقتضي إبقاء الأصل الذي هو أهم من تحصيل الزائد، ولأن إيصال الخير إلى جميع الناس غير ممكن، بينما دفع الشر عنهم ممكن، هذا يعني أن عدم دفع الشر شر، وأما عدم إيصال الخير فيحتمل أن لا يترتب شيء عليه، وأن يبقى الناس على السلامة[173].

ولعل هذا المبدأ هو الذي كان دافعا له، لكي يخوض في الفكر الشرقي القديم، من أجل دفع ما فيه من الشر، وبيان فساد معتقداتم فيه، لا سيما وأن فرقا كثيرة كالمانوية والمزدكية وغيرهما، تنتسب إلى الإسلام بوجه أو بآخر، وهي في الحقيقة ترجع جذورها إلى هذا الفكر، وللردّ عليها، فلا بد من العودة إلى الأصل.

الوجه الثالث: هذا، ويعتبر الرازي في تاريخ الفكر الإسلامي من الأعلام الكبار، الذين حاربوا أهل العقائد المخالفة، مثل العقائد الشرقية الدخيلة أو المتبقية، التي تغلغلت في أوساط المسلمين من أجل تضليلهم.

ولذلك، فإننا سنتعرف على ردوده على الفكر الشرقي من خلال ردوده على الفرق المتطرفة والمنحرفة، وإن كانت تتظاهر بالإسلام.

- ومن هذه الفرق فرقة صوفية، هي المباحية أو الإباحية، التي تقوم على دين مزدك، وتسمى المزدكية[174]. وكان أصحاب الفرقة السابقة يخالفون الشريعة بحفظهم لطاعات وتلبيسات لا علاقة لها با[175].

- ومنها ال عة الباطنية التي ابتدعها رجل من الأهواز يقال له عبد الله بن ميمون القداح[176]. وقد ساعده في دعوته أولاد ملوك العجم من الـوس، بسبب حقدهم على الإسلام والمسلمين، وبقاء ال عة الـوسية في نفوسهم، ولقد ضلت هذه الدعوة خلقا كثيرا في بلاد العجم، وفي بلاد المغرب ومصر، لأن أصحاب هذه الدعوة استقروا في هذه البلاد، بحركة الحسن بن الصباح[166]. الذي أخذ إجازة الدعوة من مصر، ورجع إلى بلاد العجم لنشرها. وقد

استمرت فتنته إلى زمان الرازي، وقال عنها: إن مثل هذه الدعوة تفسد في الدين أكثر من جميع الكفار، لأن أصحابا يزعمون أن العقل إن كان كافيا فليس لأحد أن يعترض الآخر، وإن لم يكن كافيا فلا بد من إمام، والجواب عليه، أن عدم الاحتياج إلى العقل يعني عدم تمييزهم بين المحق والمبطل، وأما أن الإمام محتاج إليه، فأين ذلك الإمام ومن هو؟ مما يدل على أن رأيهم في الإمامة في غاية الجهل[178].

ـ ومنها أيضا الـ عة القرمطية، التي تنسب إلى حمدان القرمطي(ت294هـ)، وهو رجل متوار، دعاه أحد دعاة الباطنية إلى معتقدهم، فقبل الدعوة، ثم صار يدعو الناس إليها، وقد أضل خلقا كثيرا.

ـ وكذلك المقنعية أتباع المقنع الخراساني(ت163هـ)، وهو من أصحاب أبي مسلم الخراساني (ت137هـ). الذي ادعى النبوة ثم الألوهية من طريق التناسخ، واجتمع عليه خلق كثير، وأضلهم ضلالا كبيرا[179].

ولا شك أن مثل هذه الـ عات لقيت من يبّين للناس فسادها، كالرازي الذي بذل جهودا معتبرة في إنقاذ الناس من ضلالاتا، ويظهر ذلك في مناظراته ومصنفاته، لقد كان كلما تطرق إليها لا يترك آراءها تمر دون فحصها ونقدها.

الوجه الرابع: لو كان له شيء من الانحراف عن الشريعة في مصنفاته وحياته لما أقدم على الطعن في هذه الفرق وغيرها، ولما عرف العام والخاص من الناس، أنه لم يدخل أحد مثله في معارك طاحنة مع الفرق الضالة، سواء الخارجة عن الإسلام صراحة أو التي تتظاهر به.

ولهذا، فإنه مهما طعن فيه خصومه وحساده، فإنم لم يستطيعوا النيل منه، لأن نيته حسنة في الإقدام على تناول الفكر الشرقي القديم، فهو المفكر المنهجي، الذي يعمل بمقتضى الشريعة قدر المستطاع.

لقد كان يرى أن الخطر كل الخطر على الدين يأتي من طريق التشبيه، ويرى أيضا أن مذهب المشبهة هو رأس الكفر، ويعني هذا أن كل مذهب يقول بأن الله تعالى جسم، هو مذهب قد انحرف عن جادة الصواب عقلا، لأن العقل لا يسلّم بذلك، ناهيك عن الدين[180].

وإذا كانت بعض الفرق الإسلامية ضالة عنده بسبب القول بالتشبيه والتجسيم، فما بالك بفرق قائمة على معتقدات الشرق القديم، كالمزدكية، والزرادشتية [181].والمانوية[182]. والصبائية[183]، وغيرها.

ـ لقد كانت الوسية تقدح في النبوة، وتقول: أن الشرائع تشتمل على أمور باطلة، لذلك فالقول بها باطل، وقولهم بوجود إلهين متحاربين، واحد منهما هو إله الخير يستعين بجند الملائكة، وآخر هو إله الشر يستعين بجند الشياطين، طبعا هذا باطل عند الرازي، لأن العقل ينفر من سماعها[184].

ـ هذا، وأما ردّه على تنكلوشا البابلي، فيتعلق ببعض قضايا الفلك، كاقتران بعض الكواكب مع القمر، وكأثر ذلك على أحوال البشر، وهي قضايا لا يوافقه عليها، ويقول عنها: "هذا فيه نظر، لأنه في هذه الحالة يكون في المحاق، وهو لا يصلح لعمل"[195].

و هذا يدل منه، على أنه لو لم يكن عالما بأحوال الفلك وأسس التنجيم، لما استطاع أن ينتبه إلى عدم حصول الاقتران بين كوكب ما والقمر.

والحق أنه اشتغل بعلوم الفلك بغرض إبطال السحر وتكذيب أهله، الذين يطعنون في النبوة، ويفسدون أكثر مما يصلحون، ولا عجب في أن نجد علماء الأصول كإمام الحرمين (ت478هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت505هـ) يهتمون بالنظر في هذا الباب، بينما غرضهم من ذلك هو التمييز بين المعجز والسحر.

هذا، ويتفق حذاق علماء الأصول على أن وجود الصانع يثبت بأدلة مختلفة، منها الاستدلال بأحوال الفلك، وهو قسم من أقسام الدلائل التي عوّل عليها الرازي في ردوده على العقائد المخالفة، في إثبات وجود الصانع.

وبالفعل، فالعقول عندما تتأمل أجرام الفلك وحركاتها تدرك بالبداهة أنها ليست على العبث والسفه، وأنها على ما قاله الله تعالى: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)[186]. إن ما يظهر صريحا في الآية، وما يثبته العقل، ليدل على أن المتأمل في الكون لا يسعه إلا أن يقرّ بوجود مدبر قاهر يحركه لأسرار خفية، ولحكم لطيفة هو المطلع عليها، أما نحن فليس عندنا ـ حسب الرازي ـ إلا الإيمان بها على الإجمال[187].

هذا، ومن منافع النجوم، أن الله تعالى زين السماء بها، ويحصل بها قدر من الضوء ليلا، كما يحصل بها تفاوت في أحوال الفصول، وجعلها تعالى علامات يهتدى بها في ظلمات الليل في البر والبحر، فقال عنها: "وعلامات وبالنجم هم يهتدون"[188]. وجعلها أيضا رجوما للشياطين، فقال : "وجعلناها رجوما للشياطين"[189]. لأن الشياطين يعملون على إخراج الناس من نور الإيمان إلى ظلمات الكفر[190].

هذا، وأما من حرم النظر في علم النجوم، فهو مخطئ، ويرفض الرازي هذا الحكم فيقول: إننا لا نسلم أن النظر في علم النجوم حرام مطلقا، لأن من نظر فيه ليستدل به على التوحيد، فهو قائم بأعظم الطاعات، بالنسبة إليه، ولهذا السبب استحق إبراهيم عليه السلام المدح بالنظر في النجوم[191].

ومن الواضح أن الخوارق على وجهين: فهي إما أن تحدث بدافع الإعجاز، وإما أن تحدث بدافع السحر، وبما أن المعجزة والسحر متشاركتان في التخييل، فلابد من التفريق بينهما، وهو المراد عند الرازي، بدعوته إلى المعرفة بالسحر، لأن إبطاله من قبل العلماء ممكن طالما عرفوه وتمكنوا منه، وأما المعجز فليس كذلك[192].

ويلزم من هذا، أن الخوارق ليست كلها سحرا، لأن السحر يحدث عن طريق التأثيرات النفسانية، كأن يتوهم شخص أن القمر منشق، بواسطة التأثير النفسي، والقمر في حد ذاته لم يحدث فيه شيء، وأما المعجز فهو خارق يحدث في الحركات الآلية للفلك، أو في ذات الأجرام وليس مجرد وهم[193].

هذا، وأما كون السحر حراما أم لا، فيرى أن علم السحر غير قبيح ولا محظور باتفاق المحققين، لأن العلم لذاته شريف لعموم قوله تعالى: "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون"[194]. ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز، ولما كان العلم بالمعجز واجبا، فكيف يكون حراما، وهكذا فتحصيل العلم بالسحر واجب، وهو حرام على من كان غرضه الفساد أو الظلم، ومن يقوم به لهذا السبب كافر على الإطلاق، وكذلك من اعتقد بأن الكواكب هي المدبرة للعالم، والخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور[195].

هذا، وأما التمييز بين الغرضين، فيدل على أن الرازي أقدم على علم الفلك، ومنه السحر بغرض التمييز بين المعجز والسحر، وإذ تجنى عليه خصم أو حسود ورماه بالسحر فقد كذب،

لأنه كان ينقب في عجائب الكون من أجل الاستدلال عقلا على وجود الفاعل المختار، والمدبر الجبار الذي لا تأخذه سِنة أو نوم.

ومن أراد التأكد من ذلك، فعليه بالعودة إلى مصنفاته، فإنه سيجد فيها لا محالة أنه يتناول مسائل الفلك، بما في ذلك التنجيم والسحر بطريقة معرفية محضة، وللغرض الشريف، وأنه لم تصدر منه زلة صريحة تضعف عقيدته، فهو عالم شديد الإيمان بالله تعالى، موهوب العقل، نافذ البصيرة، وعالي الهمة.

المبحث الثالث: استدراك الرازي على ابن سينا

إن الجواب على إشكالية العلاقة بين الشيخين الرازي وابن سينا يكون بتقسيم هذا المبحث إلى قسمين، الأول في المقدمات والثاني في الشواهد:

القسم الأول: في **المقدمات**. إن علاقة الرازي بفلسفة ابن سينا تتميز بالقبول والرفض معا، فهو سيناوي من جهة كونه ملأ مصنفاته بذكر اسم الشيخ وآرائه في كل العلوم والفنون، وبالفعل فهو يعرض تلك الآراء، ثم يشرحها بعباراته، ويدعم بعضا منها بحجج من عنده، حتى تصير واضحة، وقابلة للتسليم أو الرفض، ولقد شرح له أيضا كتبه، كشرح الإشارات، الذي اختصره في كتاب صغير سماه لباب الإشارات.

ومع ذلك، فإنه لم يكن مجرد شارح لكتبه أو ناقل لفلسفته، بل كان لها ناقدا شديدا، حتى اتهم بشدة التهجم عليها، وهذا كلما رأى فيها شيئا لا يستقيم مع العقل السليم أو لا يتفق مع الشريعة الإسلامية.

ومما لا شك فيه، أن هذا الاستدراك ليس المراد منه فلسفة ابن سينا فحسب، بل يسعى من خلاله أيضا إلى الردّ على المشائية، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه لم يكن رهينة لفلسفة ابن سينا خاصة، وللفلسفة المشائية عامة، بل كان فيلسوفا مستقلا بفلسفته.

والدليل على ذلك، أن المشائية بعده، لما شعروا بالضائقة عليهم، حاولوا التقليل من شأن استدراكاته على أوليائهم، والطعن في شروحه، واعتبروها تجريحا، لا شرحا، ومن الممكن أن يرجع اعتراض هؤلاء الخصوم إلى أسباب غير موضوعية، كاعتناقهم للفلسفة المشائية مذهبا في الحياة، وإلا فبماذا نفسر إصرارهم على التقيد بها؟ هذا وإذا كانوا يعتبرونها فلسفة من الفلسفات، فلماذا لم يحاولوا الاستفادة من تلك الانتقادات الموجهة إليها لتطويرها؟

ومما يتهم به الرازي لدى المؤلفين المعاصرين، أنه يسعى بنقده لفلسفة ابن سينا إلى تنقيح آرائه وتقويتها من أجل توظيفها، فيما يذهب إليه[(196)]. وهو اتهام باطل، لأن الباحث المتبصر إذا أمعن النظر في مصنفاته، فإنه سيلاحظ أنه لم يسلم بمقولات الشيخ ومراميه، على الرغم من المعرفة الجيدة بها، وأما تنقيحه أو تقويته لآراء الشيخ فلم يرم بذلك إلى توظيفها فيما يذهب إليه، لأن ما يذهب إليه في الحقيقة لا يتدعم بتلك الآراء التي يعارضها بقوة.

ولا ننكر أنه كان يفعل ذلك، لكن من أجل الردّ على السيناوية خاصة والمشائية عامة، والدليل على هذا، ما ذكره في مقدمة شرح كتاب عيون الحكمة، أنه تردد في الإقدام على شرحه، لما سأله بعض أصحابه لأسباب منها:

الأول: إن الإقدام على شرح هذا الكتاب يعتبر مغامرة، لأنه لم يتعرض أحد لتحليل تركيباته.

الثاني: ومنها أنه كان يخالف مضمون الكتاب جملة وتفصيلا، فخشي أن يقع في مثالب عديدة، فهو إن داهن وهادن صاحبه فيما يذهب إليه، أصبح كالراضي بتوجيه العباد إلى مسالك الغي والعناد، وإن عزم على الكشف والبيان، وقع في ألسنة الخزي والخذلان.

الثالث: ومنها أنه لاحظ على الكتاب عددا من الآفات، منها أنه غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم، ومنها أيضا أن الكتاب صغير الحجم، وفي اعتقاد الجمهور أنه كثير العلم، بسبب أن مصنفه في هذا العلم عظيم الاسم[(197)].لذلك تردد في الإقدام علىشرحه.

وأما الأسباب التي يذكرها دافعة على شرحه فهي:

الأول: كان لا بد من الإقدام على شرح هذا الكتاب، حتى يثبت لخصومه على مدى تواضعه العلمي، وعدم غروره واعتداده بالنفس، وهذه شيمة العلماء الأفذاذ.

والثاني: فهو ليكشف فيه أنه لا مفرّ من أحد الأمرين وكلاهما مر، وأنه اختار الأمر الثاني وهو يعلم أن ألسنة الناس لا تجدي أمام الحق، وأن راحة الضمير سيجدها في هذا الأمر لا في الأمر الأول.

والثالث: فليبين مدى مخالفته لأهداف هذا الكتاب ما دام غير مبني على المنهج القويم.

هكذا، فلقد قرر أن يشرحه، اعتمادا على جهده الخاص، مع التحلي بالروح العلمية، وقد عبر عن هذا بقوله:"بل كل ما غلب على ظني فساده، أفسدته بمقدار ما استطعت، وما غلب على ظني صحته قررته بمقدار ما قدرت"[(198)].

القسم الثاني: في **الشواهد**. سنعمل على استخراج شواهد من استدراك الرازي على ابن سينا من مصنفاته في علوم وفنون مختلفة، حتى يظهر جليا أن استقلاله حقيقة وليس خيالا.

ـ لقد ذكر الرازي أن الشيخ لما أراد التمييز بين لفظي المعرفة والعلم، جعل المعرفة عبارة عن إدراك الجزئيات، والعلم عبارة عن إدراك الكليات، وإذا كان العلم إدراكا، فإن المدرك

لشيء، فيحفظ أثره في نفسه، وإن أدركه ثانية، وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك الأول، قيل للإدراك الثاني بهذا الشرط معرفة، وليس علما، وهناك خطأ في مسألة الإدراك منذ البداية، في تعريف الشيخ، على أنه إما تصور وإما تصديق، ويرجع هذا الخطأ إلى صيغة "إما" التي هي للعناد، بينما في الحقيقة لا يوجد عناد بين التصور والتصديق، وإذا كان التصور شرطا للتصديق فلا عناد بينهما، ومن الأفضل أن يقال: التصور إما أن يكون معه التصديق وإما أن لا يكون معه التصديق(199).

وبهذا التعريف للإدراك عند الرازي يمكننا الحديث عن مستويات الإدراك أو أنواعه، لأن هناك إدراكا تصوريا فقط، وإدراكا تصوريا تصديقيا. لذلك يكون الفرق بين التصور والتصديق كالفرق بين البسيط والمركب.

ـ أما مسألة أن العلم بالماهية موقوف على العلم بأجزاء الماهية، فابن سينا يذكر فيها أنه لا يدعي أن العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل. والذي يراه الرازي، أن قوله هذا فيه خطأ غير مسموح به، لأننا إما أن نسلم أن العالم بالماهية المركبة مسبوق بالعلم بأجزائها أو لا نسلم ذلك، فإن لم نسلم بذلك، فسيبطل قوله: العلم بالماهية مسبوق بالعلم بأجزائها، وأما إذا سلمنا بذلك، فالعالم بأجزاء الماهية، لابد أن يكون عالما بكل واحد من تلك الأجزاء، ويكون علمه بكل واحد منها غير علمه بالآخر، فيكون قوله: العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل خطأ(200).

ـ هذا، ولعل الاختلاف في حد العلم ينجر عنه الاختلاف في كون المنطق هل هو علم أم لا؟ وهو بحث يبدو لفظيا، ولكنه بحث له اعتبار في الحكم على المنطق أنه علم.

يرى الرازي أن المنطق يبحث في المعقولات، حسب تعريف موضوعه، وهو بحث في المعقولات الثابتة من حيث أنه كيف يمكن ترتيبها إلى تعرف المجهولات، إن المعقولات مختلف فيها، هل هي موجودة في الخارج أم في الذهن أم فيهما معا؟ أما من ظن أنها ما له وجود في الخارج، فالمنطق عنده ليس علما، وأما من ظن المعقولات ما له وجود ذهني فقط، فالمنطق عنده أيضا ليس علما، هذا وأما من جعلها بحثا عن كل ما له وجود، سواء كان في الخارج أو في الذهن، فالمنطق عنده علم(201).

هذا، لقد اعترض الرازي على إيراد ابن سينا لكتاب المقولات في علم المنطق، بسبب التعريف السابق لموضوع المنطق، حيث يرى أن هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة، وإنما هو أحد أبواب العلم الإلهي(202). وأما إيراده في علم المنطق فغريب، لأن المقولات عنده بحث عن المعاني المفردة، التي هي المعقولات الأولى(203). خلافا للمنطق الذي هو بحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة، كما جاء في تعريفه.

ـ هذا، ونجده بعد أن أكد على رفض إقحام كتاب المقولات في علم المنطق، يبقى عليه في شروحه كما ورد عند المتقدمين، حتى وإن كان يعارضهم أيضا في عددها، حيث حصرها في أربع مقولات فقط، هي: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة، وهذه الأخيرة جمع فيها باقي المقولات الأخرى، وقسمها إلى قسمين: الأول تناول فيه مقولة الإضافة، والثاني جمع فيه الباقي.

كما لاحظ على الشيخ في هذه المسألة، أنه كثير الاضطراب، مثل اضطرابه في تعريف بعض المقولات كمقولة الوضع(204). واضطرابه فيما يتعلق بشرائط التناقض حيث جعلها ثمانية شرائط مجتمعة حتى يتحقق التناقض، وهي في نظره ثلاثة: وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان، أما الخمسة الباقية، فهي كالمكررة، لأنها تندرج في هذه الثلاثة،فوحدة الشرط، ووحدة الجزء والكل، تدخلان في وحدة الموضوع، وأما وحدة الإضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان فتدخل في وحدة المحمول(205).

ـ ويردّ عليه في تصوره للجزء والكل في قوله: "واعلم أن كلام الشيخ مشعر بأن الدوام في الجزئيات، قد ينفك عن الضرورة، وأما الدوام في الكليات، فلا ينفك عن الضرورة، وأنت تعلم بأن هذا ليس من مباحث المنطقي، بل يجب على المنطقي أن يعرف الفرق بين جهة الضرورة وجهة الدوام، سواء تلازما أو لم يتلازما"(206).

ـ إن تلك الاعتراضات السابقة متعلقة بتحديد ما يدخل في موضوع المنطق، وما لا يدخل فيه، وأما مسائل المنطق في حد ذاتها، فهو يخالف فيها الشيخ أيضا في أكثرها. إنه يخالفه في مسألة الفصول والأجناس، إذ يرى أن مذهب الشيخ فيها غير مستقيم، لأنه جعل الفصل الأخير هو العلة الأولى، والجنس العالي هو المعلول الأخير، وهذا لا يمكن الاستدلال به على تناهي الأجناس المتصاعدة، لأن البرهان إنما قام على انتهاء الممكنات إلى علة أولى لا إلى معلول أخير، ويذهب هو إلى ما يخالف ذلك. حيث أن الفصل هو الصفة والجنس العالي هو الموصوف

الأول، والمشهور أن الفصل الواحد لا يُقوّم إلا نوعا واحدا. لامتناع اقترانه بجنس واحد، ومتى كان الأمر كذلك، لم يقوّم إلا نوعا واحدا(207).

ـ هذا، ويرد عليه أيضا في تعريف الفصل، فيبين أولا، أنه يطلق على معنى عام، وعلى معنى خاص، وعلى معنى ثالث هو خاص الخاص، ويبين ثانيا أن المراد بتعريف الشيخ: هو المقول على كلي في جواب أي شيء ما هو؟ إنما هو الفصل بالمعنى العام، وأما تعريف الفصل بالمعنى الذي هو خاص الخاص، فهو الكلي الذاتي المقول على الشيء في جواب ما هو؟ وأما التعريف الشامل له: فهو كمال الجزء المميز(208)

وهذا التعريف الشامل هو الذي يحد الفصل، بحيث لا يخرج منه شيء عن التصور، بخلاف تعريف المتقدمين، فهو لا يختلف كثيرا عن تعريف الجنس، في قولهم: الجنس هو الكلي المقول على كثيرين في جواب ما هو؟ وأما الفصل فهو كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره؟

إن الرازي اعترض على التعريفين لعدم دقتهما، لذلك حاول تعريفهما بما يفرق بينهما، حيث عرف الجنس، بقوله: هو كمال الجزء المشترك، وأما الفصل فهو كمال الجزء المميز(209).

ـ هذا، وسنذكر الآن بعض الأمور الخلافية في الاستدلال، كان الرازي يطعن بها في بعض الأحيان في حجج ابن سينا، منها قوله أن:"الطريقة الثانية التي ذكرها الشيخ في "الشفاء" هي ليست بحجة برهانية بل هي من باب الاستقراء"(210).

وبالفعل، فأكثر الاعتراضات في مسائل المنطق موجودة على الخصوص في شرحيه للكتابين "عيون الحكمة" و"الإشارات"، حيث يجيز استعمال بعض الحجج على أنها برهانية، بينما هي استقرائية أو خطابية، كرفضه لمن يقول: هذا خسيس وهذا شريف، ولكن ابن سينا أجاز لنفسه ذلك، عندما أراد بيان أن العالي لا يفعل لأجل السافل شيئا، مع أن ذلك أولى المطالب بالتحقيق(211).

ومثل هذا الاعتراض قد يكرره، كلما تطرق إلى المسألة نفسها، حيث يقول عن الاعتراض السابق في موضع آخر: "هو الذي قال في كتاب البرهان من كتاب الشفاء إذا رأيت الرجل العامي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه غلط فليت شعري كيف جوز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية"(212).

والمراد من العبارة، أن الكلام المبني على قيمتي الخسة والشرف خطابي لا برهاني، ولما كان ابن سينا قد أنكر ذلك، ثم عمل به، دلّ ذلك على أنه متناقض.

ـ وقد اعترض عليه في جوانب عديدة من القياس، حيث يتهمه بتزييف تقسيم القياس إلى أقسام في كتبه المطولة، وهي محصورة في البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر[213].

ـ وأما مسألة تقديم المقدمة الصغرى على الكبرى عند ابن سينا والفلاسفة الإسلاميين، على خلاف ترتيب أرسطو، فإننا نجد الرازي يرجح ترتيب أرسطو على أساس أن المقدمة الكبرى أقوى المقدمتين في اقتضاء الإنتاج، لذلك كان تقديمها أهم وأوجب.

ولما احتج أنصار أرسطو على أن لا تفاوت بالتقديم والتأخير في المقدمات، طالما أن الأمور العقلية لا تتأثر بذلك، فأما المناصرون لابن سينا، فلم يذكروا السبب فيه، والذي يراه الرازي هو أن القياس الطبيعي هو الشكل الأول، لأن العقل ينتقل من الأصغر إلى الأوسط، ومن الأوسط إلى الأكبر، وأما الأشكال الأخرى فتحصل من عكس إحدى المقدمتين أو معا من الشكل الأول. فالشكل الثاني يرتد إلى الأول بعكس الكبرى، والشكل الثالث يحصل بعكس المقدمة الصغرى، وأما إذا عكسنا المقدمتين معا، فيحصل الشكل الرابع، وفيه يقع الوسط بين الطرفين، ويقع الطرفان في الوسط، وهذا هو وجه الصعوبة في إدراك تداخل الحدود في هذا الشكل. وأما حجته على أن المقدمة الكبرى أقوى في لزوم النتيجة من الصغرى فبوجهين:

الأول: إن كل ما صدق عليه الأصغر وثبت له الأوسط فلا شيء من ذلك يدل على ثبوت الأكبر للأصغر، بخلاف الكبرى، فإن كل ما ثبت له الأوسط فقد ثبت له الأكبر، وإذا علمنا أن الأصغر يثبت له الأوسط، فهذا يدل على ثبوت الأكبر للأصغر.

الثاني: الملاحظ هنا، هو أن التفاوت يظهر عند كذب الكبرى بالكلية، إذ يمتنع أن تكون النتيجة صادقة، ولا يمتنع أن تكون النتيجة صادقة في حالة كذب الصغرى بالكلية. كقولنا:

كل إنسان فرس

وكل فرس حيوان

فيلزم : كل إنسان حيوان.

إن هذه النتيجة جاءت صادقة، وأما إذا كذبت الكبرى فلا تصدق النتيجة، كقولنا:

كل إنسان ناطق

وكل ناطق جماد

فيلزم: كل إنسان جماد

وهذه النتيجة كاذبة لكذب الكبرى، لذلك كانت الكبرى أقوى وأتم وأكمل[214].

هذا، ويعترض الرازي على الشيخ لما جعل النتيجة في الشكل الأول تابعة للمقدمة الكبرى إلا في موضعين:

أحدهما: أن تكون الصغرى ممكنة خاصة، والكبرى وجودية، فإن النتيجة فيه تكون ممكنة تابعة للصغرى.

والآخر: أن تكون الصغرى ضرورية، والكبرى عرفية عامة، فإن النتيجة فيه تكون ضرورية كالصغرى.

وهذا غير صحيح، لأن النتيجة قد تكون تابعة للصغرى في قرائن كثيرة، ما عدا في هاتين الصورتين:

الأولى: إذا كانت الصغرى ممكنة عامة، والكبرى وجودية فالنتيجة تكون ممكنة خاصة، وهي تختلف مع المقدمتين في الكيفية.

والثانية: وهي عندما تكون النتيجة دائمة، فإن هذه الجهة مخالفة لجهة الصغرى، التي هي ضرورية، وأما بالنسبة إلى جهة الكبرى، فإنا عرفية عامة[215].

هذا، ولعل أهم نتيجة نستخلصها من تلك الاعتراضات والردود، هو أن الرازي أدخل تعديلات كثيرة على المسائل المنطقية، وقد جدد في هذا العلم، كما جدد في العلوم الأخرى.

وأما استدراكه على ابن سينا في الأقسام الأخرى من الفلسفة، فلنبدأ أولا بما يسمى بالأمور العامة، التي هي مدركات عقلية للمعاني العامة، تتعلق بالوجود والماهية والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والقدم والحدوث. حيث لاحظ أن الشيخ يسلم بوجود موجود لا يحصل في داخل العالم، ولا في خارجه، ثم زعم أن الجازم بذه المقدمة هو الوهم لا العقل، وزعم أيضا أن حكم الوهم في غير المحسوسات غير موثوق به، وهي مزاعم في الحقيقة باطلة، لأن إثبات موجود لا يحصل في داخل العالم ولا في خارجه محال[216].

ـ هذا، ويشكك الرازي في مبدأ هام عند الفلاسفة، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. لذلك فهو يعترض على من يرى أن القبول والفعل أثران، وأنما لا يصدران عن واحد، باعتبار أن المؤثرية والمتأثرية ليست وصفين وجوديين حتى يفتقرا إلى علة، فلا نسلم أن الواحد يستحيل عنه صدور أثرين[217].

وله أيضا تشكيك في خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدريج، على الرغم من اتفاق الحكماء عليه[218].

ـ هذا، ومن الاضطرابات التي لاحظها على الشيخ، قوله في موضوع الممكن، أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجح، فهو من جهة يعتبر هذه القضية استدلالية، ومن جهة أخرى يجعلها بديهية، ويفعل ذلك، حينما يضيق عليه الأمر في الاستدلال عليها، فيعود إلى القول بأنا بديهية[219].

ـ كذلك الحال في مسألة العلة والمعلول، فالشيخ يقول فيها: يلزم من فرض ارتفاع المعلول ارتفاع العلة. وهذا ليس على معنى أن ارتفاع المعلول علة لارتفاع العلة، بل على معنى أن ارتفاع المعلول يدل على أن العلة قد ارتفعت أولا، ومن ارتفاع العلة يلزم ارتفاع المعلول، ويحكي الرازي أنه في أول عهده اعتقد أن هذا جواب حق، ولكن ظهر له أنه ضعيف، لأن ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة، بدليل أن هذه الصور والأعراض التي نشاهدها قد تعدم، مع ذلك فإن علتها ليس من الواجب أن ترتفع، وأما إذا افترضنا ما مرّ، فإن الأمر يتسلسل إلى العلة الأولى، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته، وذلك حتى يصير قابلا للفناء والعدم، ولما كان هذا باطلا، ثبت فساد من يرى أن ارتفاع المعلول يلزم عنه ارتفاع العلة[220].

ـ وقد استنكر الرازي بشدة مذهب الشيخ في أن ماهية واجب الوجود وحقيقته هي الوجود المجرد، على أساس أن حقيقة الوجود واحدة في حق الواجب والممكن ،وهو ما لا يقول به عاقل[221].

ولذلك، وجب إبطال أن يكون لفظ الوجود مقولا بالاشتراك لأن حقيقة الباري تعالى، لو كانت هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون معلومة للبشر. وبما أن الجمهور

اتفقوا على أن حقيقته غير معلومة للبشر، وقد قامت البراهين القاطعة على ذلك، ثبت أن حقيقته مغايرة للوجود المقيد بالقيد السلبي[222].

ـ هكذا،يعترض الرازي أيضا على من يعتقد أن العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة، لأن اللوازم معلولات الماهيات، لا تكون دالة على حقيقة الشيء، ومهما يكن من الجائز أن تكون الصفات لازمة للموصوفات، فالعكس غير صحيح، أي لا تكون الموصوفات لازمة للصفات، ويريد من هذا القول الوصول إلى أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة، لأن المعلول في حالة استناده إلى علته غير مستقل بالوجود والعدم، بل يدل على حاجته لأجل الإمكان، بينما الإمكان لا يحوج إلى تلك العلة من حيث هي هي، بل يحوج إلى العلة المطلقة، ولذلك فلا يكون العلم بالمعلول موجبا للعلم بحقيقة العلة المخصوصة[223].

ـ إن هذه الاعتراضات على ابن سينا من طرف الرازي في الأمور العامة تبين مدى استقلاله بفلسفة خاصة به، لأن هذه المسائل هي مفاتيح للمسائل الطبيعية وغيرها.

ولهذا، فإننا نقف الآن على بعض الاعتراضات في الطبيعيات، إذ لا يخلو مذهب الشيخ فيها من هفوات، لها علاقة بقضايا المادة والزمان والحركة والفلك والنفس وغيرها، خاصة وأن الرازي توسع في تحليل فلسفة الطبيعة في مصنفاته المطولة، ككتاب الملخص والمباحث المشرقية.

ـ ومن هذه الاعتراضات، أن ابن سينا أبطل أن يكون المضاف جنسا للمقولات الست الأخيرة، ولم يذكر مذهب من يرى أن الوضع خارج النسبة، لأنه عرض، وأدخل الخمسة الباقية تحت النسبة، على الرغم من اختلال هذا المذهب، وهو مذهب لم يتطرق إليه فضلا عن أن يبطله[224].

ويرجع سبب إعراض ابن سينا عن الخوض في جملة إشكالات المقولات إلى ولائه لأرسطو، ويعبر عنه بقوله:"وأما نحن فنقول ما قلناه ثم نتبع منهاج القوم وعادتم شئنا أو أبينا"[225].

ويعني هذا القول أن هناك آراء في فلسفته ليست نيرة بما يناسب الاسم الكبير، ومكانته. وهو الأمر الذي جعل الرازي ينقده بشدة، لأن إثبات رأي أو نفيه لا يكون بالتقليد. وإلا أصبح كل شخص يملك الحجة على ما هو عليه من التقليد، وما هو عليه من التقليد حق بدون منازع.

ـ هذا، وفي مسألة الزمان، فإن ابن سينا لم يخرج عن مذهب أرسطو، وهو مذهب انتقده الرازي، في جميع مناحيه، إذ ميز بين الزمان والدهر والسرمد، وبّين أن الأول يعني أحوال التغيرات مع المتغيرات، والثاني عبارة عن أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة، وأما السرمد فهو عبارة عن أحوال الأشياء الثابتة. غير أنه لم يبين إن كان الدهر والسرمد هو نفس هذه النسب المخصوصة أم هو أمر آخر يقتضي حصول هذه النسب؟[226].

هذا، ولما جاء عند ابن سينا في مسألة الزمان والحركة، أن كل حادث له موضوع، ردّ عليه الرازي أن ذلك منقوض بالنفوس الناطقة، فهي حادثة وغير حالة في المادة، وهذا ينفي أن يكون الزمان مقدارا للحركة حالاّ فيها، ثم ذكر موانع كثيرة على ذلك[227].

ويرجع الاعتراض في هذه المسألة إلى المبدأ الذي فسرت به حقيقة الحركة، وهو مبدأ خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التدريج، وهو متفق عليه بين الحكماء، ولكن الرازي يرفضه، ويعني عنده هنا أن الحركة لا تعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة، وهذا دور، وقد جاء في قوله: "هذا ما قاله الشيخ وفي هذا الكلام إشكال من حيث أن ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الأعيان بل بالحركة عند الشيخ محل الزمان وعلة له فالمعدوم كيف يكون محلا للموجودات وعلة له"[228].

والذي نستخلصه من هذه الإشكالات الكثيرة في مسألة الزمان، هو أن ابن سينا لم يستطع حلها، بسبب سوء اختيار المقدمات والتمسك بمبادئ غير مجدية في الحلول التي طرقها.

ـ ويعارضه أيضا في المتقدم والمتأخر، حيث يمتنع أن يوجدا معا، إلا في حالة كون الباري تعالى موجودا مع كل حادث يحدث ويكون قبلا لكل حادث من الحوادث، كما يكون معها، أي عند حدوثها، فيلزم من هذه القبلية والمعية استحالة حصول الحركة والتغير، وبالتالي وجود الزمان المتعلق بالحركة، إلا أن ابن سينا لم يوفق في حل الإشكال، بما ذهب إليه من أن معية المتغير مع المتغير تكون بالزمان، ومعية الثابت مع المتغير بالدهر، ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد. لأن هذه الأمور بعيدة عن التحصيل والتحقيق، ثم أن التقدم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص، لا حاجة بها إلى وجود مقدار الحركة، فبطل القول بالزمان[229].

ـ ويعارضه أيضا في تقسيمه للزمان على معنين: الزمان المطلق الذي ليس موجودا في الآن، ولا في الماضي، ولا في المستقبل، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، وهذا مشكل، لأن

إثبات الوجود للشيء الذي لا يكون موجودا في أحد الأوقات الثلاثة غير موجود أصلا. وأما عدم لزوم الأعم من نفي الأخص فهو ضعيف، لأن العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع الأوقات بأسرها. فلا بد من أن ارتفاعها يلزم به ارتفاع مطلق الحصول، لذلك وقع ابن سينا في تناقض. فهو لما استنتج من نفي حصول الشيء في الأوقات الثلاثة نفى حصوله مطلقا، ثم زعم أن الشيء قد يكون موجودا، حتى ولو لم يكن له وجود في أحد الأوقات الثلاثة[230].

ـ هذا، ويشهد الشيرازي (ت1059هـ) على أن اعتراضات الرازي على ابن سينا قائمة على الطعن في المبادئ التي يأخذ بها في البرهنة، فيقول: "ومن الاعتراضات الفخرية قوله: إن هذا لا يتمشى في الحركات الكمية والكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان"[231].

ـ ومن مزاعم ابن سينا في مقولة الكيف، أن الألوان غير موجودة بالفعل في الأجسام حال كونها مظلمة، واحتج على ذلك بأنّا لا نراها في الظلمة، وأجابه الرازي، لم لا يجوز أن يقال الضوء ليس شرطا لوجود اللون؟ فإن كان شرطا لصحة كونه مبصرا، فلأن صحة كونه مبصرا حكم زائد على ذاته[232].

ـ هذا، ويرد عليه الرازي في مسائل أخرى كثيرة، ومنها ما يتعلق بالجوهر حيث أورد في كتاب الملخص في مقدمة أحكام الجواهر وأعراض، أن الشيخ أبى أن يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا، لأن الجوهر هو الذي لا يكون في موضوع أصلا، والشيء إن لم يكن في الموضوع أصلا لا يكون عرضا، وإن كان في موضوع ما لم يصدق عليه َترسم الجوهر، وهذا غير صحيح، لأنه يمكن تحقيق أن يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا، حيث يكون عرضا بالنسبة إلى المحل، وجوهرا بالنسبة إلى المركب[233].

ويعترض عليه في تعريفه للجوهر: بأنه الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. لأن هذا التعريف لا يصدق إلا على الماهية التي يكون وجودها مغايرا لماهيتها[234].

ومن تناقضات ابن سينا في التجوهر، أنه بيّن في آخر النمط الثالث من الإشارات، أن المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل أن يكون جوهرا مجردا، وأما في المسألة الثانية من النمط السادس، فأجاز ذلك، وهذا تناقض واضح[235].

ـ هذا، ولم يكن مراد الرازي بهذا النقد التسفيه أو الانتقاص من قدر ابن سينا، بل مراده أن يقوّم ما يرى فيه خللا، في قوله:"واعلم أن متى أبطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها أن انفعال الأصغر أعظم من انفعال الأعظم، فجذب كلية الأرض للمدرة الصغيرة أعظم من جذبا للحجارة العظيمة ولو كان عَوْدُ المدرة بجذب كلية الأرض إياها لوجب أن يكون الحجر كلما كان أصغر كان أسرع نزولا، وفساد التالي يدل على فساد المقدم"[236].

إن هذه العبارة تدل على أن ابن سينا كان على مذهب أرسطو في كون الأجسام الثقيلة كالحجارة وغيرها تـ ل نحو الأسفل، وفي كون الأجسام الخفيفة كالدخان تصعد نحو الأعلى. لذلك افترض أن سبب عودة المدرة يرجع إلى أن فيها قوة تقتضي الحصول في الأسفل.

ـ هذا، ولما كان ابن سينا قد جعل الحرارة والبرودة لازمين متعاكسين على الخفة والثقل. ورأى بأنه إذا سخنت المادة خفت وإذا خفت سخنت. وأن الحال بالنسبة للثقل والبرودة، وقد أجابه بإسهاب على أن هذه الحجة ركيكة، بدليل أن حصول العلة الفاعلية فقط لا يكفي في حدوث المعلول، إذ لا بد من حصول العلة القابلية أيضا، ومثال ذلك، من الجائز أن لا يحصل الثقل والخفة لأجل المادة الفلكية، التي لا تقبل الواحد منهما، لا لعدم الحرارة والبرودة، بل لعدم القبول كالحركة التي هي علة في التسخين، إلا أن حركات الأفلاك لا توجب سخونتها، ولو كانت توجبها لكان ما يقرب منها من أعلى الجو وقمم الجبال الشامخة أشد حرا، ولاستحال أن تختص الشمس بالإسخان دون السموات، مع العلم بأن الشمس بالنسبة لها، كقطرة في بحر، وهذه التوالي كلها باطلة، فثبت بطلان المقدم[237].

ويقول ابن سينا أيضا بشأن تسخين الشمس: أن ميلها هو الذي يؤثر في عملية التسخين، واحتج بأن مسامتتها لرؤوس الناس يجعل دوامها يزيد في التسخين، أي كلما كانت طويلة والليالي قصيرة زادت الحرارة، بخلاف حال كون الشمس بعيدة عن رؤوسهم، فإن الحر لا يكون شديدا. بل يكون البرد شديدا، وذلك لابتعاد الشمس عنهم.

إن هذا التفسير يعتبره الرازي فاسدا، لأن حدوث التسخين لا يرجع إلى سبب غاية الميل، بدليل أن تسخين الشمس لخط الاستواء يكون أقوى، وهي ليست في غاية الميل، وأما قوله: أن التسخين يحدث بطول النهار الصيفي، فغير صحيح، وتأثيره قليل، أنظر إلى القطب، فالنهار فيه

ستة أشهر، مع ذلك فهو في غاية البرد، كما أن طول النهار في الصيف يقابله طول الليالي في الشتاء، ومع ذلك فلا يؤثر طول الليالي في البرودة، وطول النهر مثله، أي لا يؤثر في التسخين[238].

ـ هذا، ويخالفه أيضا في تعريف اليابس، في قوله: "واعلم إنا قد ذكرنا في باب الكيف أن اليابس عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله للإشكال ويعسر تركه لها بعد القبول وعندنا أنه الذي يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فإن أخذنا بتفسير الشيخ لم يستمر هذا الكلام"[239].

ـ هكذا، فاعتراضات الرازي عليه، لا تقتصر على ميدان دون غيره، ولا على الطعن في الحجج دون المفاهيم أو بالعكس، بل كانت شاملة ودقيقة، ففي العبارة السابقة يشير إلى أن هناك قواعد ينبغي الامتثال لها، وأهدافا معينة نريد تحقيقها، وإلا فلا معنى للتعريف.

ـ هذا، وأما تعريف النفس وأحوالها وأنواعها، فقد توسع فيها الرازي في كتبه المطولة، حيث كان يقدم آراء ابن سينا ويشرحها، ويلتمس لها الأعذار، أو يدعمها بتوضيحات جيدة، قصد إبطال ما يذهب إليه.

ويرجع عنده سبب إخفاق ابن سينا في مسألة النفس وأحوالها إلى الاعتماد على نقل ما قاله قدماء الفلاسفة مثلما جاء في تعريفه للنفس، بأنا كمال أول لجسم طبيعي آلي، ويقسمها إلى ثلاثة أنواع أو مراتب، هي: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس العاقلة أو الناطقة، كما هو معروف عند أرسطو وأصحابه[240].

هذا، ومن تحفظات الرازي على الشيخ أنه لما أراد بيان أن النفس الناطقة، وبالجملة كل جوهر عاقل ليس بجسم، ولا بجسماني، أورد ذلك في النمط الثالث، وإيراده أولى في النمط السابع المترجم بالتجريد، هذا ومهما كانت الحاجة ماسة إلى إيرادها في النمط الثالث من أجل إثبات الجوهر المفارق، والبحث عن ماهية النفس وكمالاتا، إلا أن ما هو أولى هو أولى في الترتيب والوضع، لذلك اضطرب في نمط التجريد عندما أراد أن يبحث عن حال النفس بعد التجرد عن البدن، فبين هنا بقاءها مع كمالاتا الذاتية، ولم يتعرض لبيان امتناع كونا جسما أو جسمانية، ويعني هذا أنه لم يورد ما يجب أن يـبّين هناك[241].

ـ هذا، ومما نقله ابن سينا عن قدماء الفلاسفة، أن النفس الناطقة مجردة عن الجسمية، وحاول الاحتجاج على ذلك بدلائلهم زاعما أنها إقناعية، خلافا للرازي الذي يرى أنها بأسرها ضعيفة، ولا تفيد ظنا قويا، فضلا عن الجزم واليقين[242].

ـ هذا، وأما في مسألة إدراك النفس الناطقة للكليات دون الجزئيات، فوجد الرازي أن أصحاب هذا المذهب يحتجون بوجوه عامة وأخرى خاصة، ومنهم الشيخ الذي يفهم من كلامه ذلك المراد، مع أن تلك الوجوه التي عوّلوا عليها ضعيفة، ولقد ردّ عليها الواحدة بعد الأخرى[243]. إذ حاول إثبات أن النفس هي المدركة لجميع أقسام الإدراكات سواء كانت كلية أم جزئية، وهو بهذا يخالف مذهب ابن سينا مخالفة تامة، لأن أصحاب ذلك المذهب يقسمون الإدراكات إلى قسمين: تصورات وتصديقات وإذا كانت التصورات انفعالية، فالتصديقات أفعال، باعتبارها إسنادات، وإسناد أمر إلى آخر حكم، وهو فعل تقوم به النفس التي هي قادرة على تصديقات، التي لا نهاية لها، أي قادرة على أفعال لا نهاية لها.

هذا، ويرفض الرازي التسليم بذلك، لأن الإسناد أو الحكم ليس فعلا. وما نعقله من الحكم هو حصول الاعتقاد بأن إحدى الماهيتين موصوفة بالثانية أو مسلوبة عنها، وإذا كان التصديق عبارة عن حصول هذا الاعتقاد في جوهر النفس، فتكون النفس في هذه الحالة قابلة لا فاعلة[244].

ـ هذا، ولقد ذكر الشيخ في هذا الباب أن النفس الفلكية المباشرة لتحريكات الفلك قوة جسمانية، مع العلم بأن الحركات الفلكية غير متناهية، فكيف تصدر أفعال غير متناهية عن القوى الجسمانية؟ ولم لا يجوز أن يقال على النفس الناطقة بأنها قوة جسمانية؟ إن تناقض الشيخ في هذه المسألة ظاهر غير خفي[245].

هذا، ولما كان الشيخ يقول عن القوة المدركة التي للنفس: الفكرة حركة ما للنفس في المعاني مستغنية بالتخيل في أكثر الأمر، يطلب بها الحد الأوسط. فالرازي يردّ على هذا القول، ويعتبره ضعيفا من ثلاثة وجوه:

الأول: لا معنى لحركة النفس في المعاني، إلا كونها طالبة للحد الأوسط، فيصير ذكر هذه الحركة عبثا.

الثاني: وأما قوله: مستغنية بالتخيل، فضعيف لأن التخيل عنده يقوم على إدراك الجزئيات فقط. وأما الحد والبرهان فيقوم كل منهما على الكليات، لذلك فالتخيل لا يعين الفكرة.

الثالث: إن طلب الشيء لا يكون ممكنا إلا إذا كان المطلوب مشعورا به، ولما أنه جعل الحد الأوسط مطلوبا، فهو إن كان مشعورا به فهو حاضر، فكيف يمكن طلب الحاضر؟ وإن لم يكن كذلك، فكيف يمكن طلبه؟(246).

ـ ويرد عليه أيضا في مسألة القوى الباطنية، لأن القوى التي أحصاها تكاد تكون واحدة، فالقوة الوهمية هي بعينها المفكرة، والمتخيلة والمتذكرة هي بعينها الحاكمة، إذ أننا إذا نظرنا إليها بذاتا فحاكمة، وإذا نظرنا إليها بحركاتا وأفعالها فمتخيلة ومتذكرة، إنا متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني، ومتذكرة بما ينتهي إليها عمله، فإن هذه الإدراكات الكثيرة في الحقيقة ترجع إلى قوة واحدة، وهو ما يدل على اضطراب الشيخ في أمرها(247).

ـ هذا، ويقول الرازي: وهاهنا بحث آخر وهو أن ما ذكره لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة والوهم، لأن المعاني التي يدركها الوهم إذا صارت مخزونة فإنا لا نعني بذلك أنا كانت موجودة في القوة الوهمية، وأنا انتقلت بعينها إلى الخزانة، لأن انتقال الصور والأعراض محال(248).

وهذا يدل على أن القوى التي ذكرها ابن سينا يمكن أن ترد إلى قوة واحدة، لأن إدراك شيء ما كالإنسان يكون في الآن نفسه للإنسان الـرد والإنسان الفرد. دون الفصل بينهما، ولهذا فلا بد أن تكون الإدراكات واحدة، وإلا فلا تكون المدركات مدركة.

وقد تعجب الرازي من الشيخ على عدم تعرضه في كتبه الفلسفية إلى القوة الحيوانية، ولكنه تعرض لها في كتاب القانون، وإن كان الأطباء متفقين على القول با، ولأن هذا يعني أنه أهمل قوة هامة من قوى الحس والحركة(249).

ـ هذا، ونجد الرازي في بعض الافتتاحيات للمسائل يقدم شروحا، ثم يدعو إلى المقارنة بين حججه وحجج ابن سينا، ثم يذكر أن بيانه أكمل وأتم، والذي نفهمه من هذا، هو أنه يتفق معه في جوهر الفكرة، ولكن إذا واصلنا القراءة سنكتشف انقلابه عليه بالاعتراض على أصل الفكرة أو الدليل.

مثال ذلك، ما جاء في مسألة إثبات تجرد النفس الناطقة، حيث نجده في البداية يسهب في إحصاء الوجوه التي أثبت بها الشيخ هذه المسألة، ثم نجده يردف كل وجه باعتراض خاص، وبعد أن يصل إلى جوهر المسألة وهو أن الصورة العقلية الكلية مجردة عن الشكل والوضع، يظهر له أن كل ما كان كذلك امتنع أن يكون جسمانيا. ثم يستنتج أن هذه الصورة الكلية المجردة إنما أخذت عن الأشخاص الموصوفة بالمقادير المعينة والأوضاع المعينة، وهذا تابع لمبحث العلم، الذي سبق إبطال قول الشيخ فيه[250].

ـ هذا، ولما أراد ابن سينا إثبات أن القوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية، واحتج على ذلك بالأفعال غير المتناهية التي تقوى عليها القوة العاقلة، ولا تقوى عليها القوى الجسمانية. فاعترض عليه الرازي بعدم التسليم بأن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية، ولا تقوى أيضا على إدراكات غير متناهية، لأن التسليم بذلك لا يمنع التسليم بأن القوة الجسمانية تقوى عليها، لوجوب القول بصحة بقاء القوة الجسمانية أبدا، وإلا لزم انتهاؤها إلى وقت يمتنع بقاؤها فيه، حينئذ يلزم الانتقال من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال[251].

ـ وللرازي تشكيك في صحة كون الشيء عقلا، وفي أن لا يكون له تعلق بالأجسام بالتدبير والتصرف، لأن من يعتقده يرى ذلك قياسا على أن الحركات الفلكية غير متناهية، وأن فاعلها يستحيل أن يكون جسما أوحالا في جسم، وأنه بالتالي عقل. وإذا ثبت أن ما يكون عقلا ليس جسما ولا حالا فيه. فإن النفوس الناطقة ليست أجساما ولا حالة فيها، ويلزم أن تكون عقولا محضة. وهو ما لم يثبت بعد بالدليل[252].

ـ هذا، ومن تناقضات ابن سينا، أنه يعتبر الأفلاك أحياء عاقلة متحركة بالإرادة، وأن النفس المحركة جسمانية متغيرة وليست مجردة عن المادة، ويعتبر أن نسبتها إلى الفلك كنسبة النفس الحيوانية للإنسان، وقد رأينا قبل قليل أنه يثبت العكس. ولا شك أن بين القولين تعارض، وهو تناقض صريح منه لا يخفى[253].

هذا، ومن ردود الرازي عليه في العلم الإلهي، ما يلي:

إن موضوع العلم الإلهي عند ابن سينا هو البحث في الوجود الكلي من جميع الجهات، وهو المعرفة بالمعاني العامة لجميع الموجودات كالهوية والوحدة والكثرة والقوة والفعل، والعلة

والمعلول، والنظر في الأصول والمبادئ، وإثبات الحق الأول وتفرده وربوبيته وصفاته، وإثبات الجواهر الروحانية من مبدعاته، وأما فروعه فهي نزول الوحي وعلم المعاد[254].

والملاحظ عليه هو أنه أقحم في العلم الإلهي مباحث النبوة والمعاد والعبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة، خلافا لأرسطو، وأنه قد توسع في هذه الفروع في كتاب الإشارات والتنبيهات وأضاف إليها أسرار الآيات كالأفعال الشاقة والإخبار عن الغيوب والخوارق.

هذا، وقد لاحظ على الرازي أنه اكتفى بذكر الأصول المتعارف عليها عند الفلاسفة في العلم الإلهي في كتاب الملخص، وأما في كتاب المباحث المشرقية فقد أضاف النبوة وتوابعها كأصل، بخلاف ابن سينا الذي جعلها من الفروع، ويعني بالتوابع السياسات وعلم الأخلاق، لأن مهمة النبي تتمثل في دورين: الدور الأول سياسي، لأنه يشتغل بدعوة الخلق إلى نبوته، ويبين لهم الشرائع، والدور الثاني أخلاقي، وهو أنه يعمل على بيان تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفس، ولكن الرازي لم يستكمل تحرير العلمين.

هذا، وأما كتابه المطالب العالية، فإنه ألفه جوابا على إشكالات هذا العلم الإلهي ومعاقده، ورتبه على عشرة أقسام، كما ذكر في خاتمة مقدماته، ولكن الأجل أدركه قبل إتمامه، لقد أنجز منه التسعة الأولى، ولم يخرج العاشر إلى الوجود الفعلي وهو في المعاد الروحاني والجسماني. وهو كتاب شامل لقضايا العلم الإلهي، بالنظرة الإسلامية، ويرد به على أثولوجية اليونان، ومن كان على نجهم في معظمه أو قليله كابن سينا.

ـ لقد ردّ عليهم، في مسألة تعريف الواجب، إذ يعرفه ابن سينا: أنه الذي يكون له دائما ذلك الوجود، إما بذاته أو بغيره، ويعارضه فيه الرازي، بأن المشهور في الكتب هو تفسيره، بما يكون ضروري الوجود، وبأن اصطلاح "دائما" لا فائدة فيه هنا[255].

ـ ويعارضه أيضا في تعريف الممكن، الذي يدعي فيه أن الممكن لذاته لا بد له من سبب، ولم يزد على هذا القدر البتة، وهو لا فائدة فيه، ويعرفه هو: أنه ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على آخر، فإذا حصل فهو إما أن يكون ذلك الممكن أو غيره، والأول باطل، وتبين أنه الثاني[256].

ـ هذا، وأما مسألة إثبات واجب الوجود، فهو يذكّر فيها قبل الاعتراض عليها بطريقة الحكماء، وهي الاستدلال بأحوال الممكنات على إثبات موجود واجب الوجود لذاته، لما ثبت

أن هذه الموجودات المحسوسات ممكنة ومحدثة، وثبت أن الممكن محتاج إلى المرجح، وأن المحدَث محتاج إلى المحدِث، وبما أن التسلسل والدور محالان، فإنه يجب انتهاء هذه الموجودات إلى موجود قديم أزلي واجب الوجود لذاته، ولقد استدل عليه الشيخ بطريق اعتبار حال الوجود من حيث أنه وجود، لأن الموجود من حيث إنه موجود يشهد بوجود موجود هو واجب الوجود لذاته.

إن هذا الكلام ضعيف عند الرازي، لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، فإن كان ممكنا لذاته امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح. ولما كانت هذه المقدمة هي السبيل الوحيد في إثبات واجب الوجود، فإن ما ذكره الشيخ يدل على المراد، ولكنه يبقى هناك شك في أن ذلك الموجود هل هو هذه الأجسام أو غيرها؟[257].

ـ هذا، ولقد لاحظ الرازي أن كلام الشيخ مضطرب في المقدمة الآتية: إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر، إلا لمرجح. حيث يقول مرة أن هذه المقدمة استدلالية، ومرة أخرى أنها بديهية، ويعني هذا أنه يدعي بإقامة البرهان على صحتها، ثم إذا انتهى إلى المقصود أو ضاق عليه الأمر، رجع إلى القول بأنها بديهية[258].

ـ هذا، ويعترض الرازي على جملة الفلاسفة الذين يقولون: أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية في الماهية للمعلوم في العالم، لِما يراه من أن تلك الصورة العقلية تكون مساوية لذات الله تعالى في تمام الماهية، والثابت أن ذلك محال، فيلزم امتناع حصول العلم بتلك الذات المخصوصة. ولِما يراه من أنه لو ثبت أن العلم لا يحصل إلا عند حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، لكان هذا برهانا يقينيا على امتناع معرفة تلك الذات المخصوصة في حق كل المخلوقات[259].

ـ لذلك فلقد عاب على الشيخ تمسكه بمقدمات فاسدة، كأن تكون حقيقة الوجود حقيقة واحدة على الواجب وعلى الممكنات، ليس بالاشتراك اللفظي فحسب، بل بالاشتراك المعنوي، ومن الواضح في هذا المفهوم أن وجود الله تعالى كان مساويا لوجود الممكنات، وكانت ماهية وجود الممكنات معلومة بالضرورة، فإن حقيقة وجود الباري تعالى تكون معلومة بالضرورة، وهو ما ينفيه في مواضع أخرى، ويقول فيها بأن حقيقة الباري تعالى غير معلومة للبشر[260].

ـ هذا، وقد تقدم أن واجب الوجود لذاته هو مدبر العالم، لأن العالم ممكن، وكل ممكن فله مدبر مؤثر، واحتج عليه الفلاسفة بانقسام الجسم، وبأن كل منقسم له جزء، فيكون الجسم محتاجا إلى جزئه، وكل محتاج ممكن، فيكون كل جسم ممكن لذاته، وكذلك فإن الجسم ممكن من جهة كليته، حيث أنه مركب من الهيولى والصورة وكل ممكن لذاته فله مؤثر، وذلك المؤثر ليس جسما ولا جسمانيا. وهو احتجاج لم يرض الرازي على طريقته، لأنها تعتمد على المقدمات المذكورة سابقا، وهي غير يقينية، وتدل على فساد مذهب الشيخ، لقوله بأن الوجود في الواجب والممكن واحد، مع العلم أنه ليس لواجب الوجود حقيقة سوى ذلك الوجود[261].

ويظهر الفرق واضحا بين وجود الواجب ووجود الممكن، في كون الممكن معلولا، والواجب علة، والممكن له قابلية الوجود والعدم، بخلاف الواجب يصح عليه الوجود، ولكن لا يصح عليه العدم وإلا ليس بالواجب، لذلك ثبت أن الواجب يكون ثبوتيا[262].

هذا، وكان مراد الرازي من جميع هذه المقدمات والحجج الردّ على الفلاسفة ومنهم ابن سينا، لقولهم بأن مؤثر العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، وقد سعى إلى إبطاله، وقال أنه ساقط بالكلية[263].

ـ وهناك عيب آخر في مذهب الشيخ، يتمثل في تصريحه بأن وجود الأشياء عنه تعالى، ليس بالإمكان الخاص بل بالإمكان العام، لأن الإمكان العام يندرج تحته الواجب، ويقول بهذا المذهب من يقول بأنه تعالى موجب بالذات، وأن العالم قديم. ونحن نعلم أنه لا يستقيم مع من يقول بالفاعل المختار[264].لأن إله العالم لو كان موجبا بالذات لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب، ولامتنع وقوع التغير في العالم[265].

هذا، وبما أن الفلاسفة يرتبون العقول، بحيث يؤثر الأعلى في الأدنى، فمن أصولهم في هذا الترتيب، أن المدبر للعالم السفلي هو الأفلاك والكواكب، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وهذا القول عند الرازي فاسد، لأن الأفلاك يجوز عليها التركيب والانحلال. ولذلك، فهي تفتقر في ذاتها وصفاتها وأشكالها إلى فاعل مختار[266].

هذا، ومما يثير التعجب عند الرازي قول الشيخ، بأنه تعالى عقل وعاقل ومعقول. على الرغم من تناقضه مع قوله المذكور سابقا، وهو أن تعقله للأشياء يستدعي حضور صور الأشياء[267]. فهو قول باطل كما رأينا. وأما القول الأول فحكمه لا يختلف عن الحكم على

قوله، أن الله تعالى عاشق ومعشوق. حيث أن حب الشيء للشيء هو نفس إدراكه. لذلك لا يصح إسقاط حال النفوس البشرية على الله تعالى. وأما الشوق عليه تعالى وعلى العقول المفارقة فمحال، لأنه من خواص النفوس البشرية(268).

ـ هذا، وأما مسألة الصفات فما أكثر اعتراضات الرازي فيها، منها تقسيم الفلاسفة للصفات إلى سلبية كقولنا: ليس بجسم، ولا جوهر ولا عرض ولا حال ولا محل، وإلى إضافية كقولنا: مبدأ وفاعل، أو إلى مركبة منهما، كالأول والمريد. وفي زعمهم أن كون الله تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا سلبي، لأنه عبارة عن سلب المادة. وهذا عجيب، لأنم كانوا قد سلموا بأن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، ومع ذلك فهم يحولونه هنا إلى سلب للمادة(269).

ولما استدل ابن سينا على أنه تعالى عالم بكونه تعالى مجردا، أي هو موجود قائم بنفسه، ليس بجسم ولا بجسماني، وهو عالم بنفسه وبسائر الماهيات. فمع ذلك ينكر علم الله تعالى بالجزئيات، ويسلم علمه بالكليات. وهو ما حاول بعض الفلاسفة أمثاله إثباته بوجوه ثلاثة:

الأول: لو علم الله تعالى الجزئيات لتغير علمه بتغيرها. وبما أن التالي محال فالمقدم مثله.

الثاني: عندما كان الله تعالى يخلق العالم، كان عالما بأنه سيخلقه، وهنا علمان: علمه بأنه سيخلقه، وعلمه بأنه خلقه. وهما يختلفان في نفسيهما، ولو فرضنا حصول كل واحد منهما بعد حصول الآخر بدلا عنه، لكان ذلك جهلا. وهو يعني أنه لا يصح أن نجعل أحدهما محل الآخر.

الثالث: العلم بأن الشيء سيوجد غير متوقف في كونه علما على حضور ذلك الشيء. بل ذلك ينافيه. والمتنافيان يجب أن يكونا متغايرين. والجواب أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأما الاعتقاد بأن إدراك الجزئيات لا يكون إلا بآلة جسمانية فقول فاسد، لأن العلم صفة إضافية وتغير الإضافات جائز على الله تعالى(270).

هذا، ويعترف الرازي بأن البحث في هذه المسألة صعب جدا، لأن المدرك للجزئيات يكون جسمانيا مثلما اشترط بعض الفلاسفة. ولكنه حاول حل العقدة بكون إدراك الجزئيات لا يحصل بالآلة الجسمانية فقط، بل يحصل لغير الجسماني(271).

وهو يرفض ذلك المذهب بسبب ما جاء فيه من تصريح بأنه تعالى لا يعلم شيئا. ويرى أن الشيخ لم ينتبه إلى أن مقالته منكرة، لأنه رجع إلى هذا المذهب المنقول عن الأوائل، فوقع في غلطهم، لزعمهم أن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا. وهو زعم مبني بدوره على أن

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وهذا قد أبطله الرازي في سائر كتبه، ولهذا فلا يمكن أن يكون الأول مثله[272].

ـ ويخالفه أيضا في كون صفة العالم ليست سلبية، بل هي إيجابية، كصفة القادر والحي والسميع والبصير والمتكلم والباقي والحكيم التي هي كلها عنده إيجابية[273].

ـ ويخالفه في أن الصفات ليست نفس الذات، بل هي أمر زائد على الذات، موجودة في الذات، وهذه خلاصة ما احتج به عليه: إن المعقول من كونه عالما وقادرا وذاتا موجودة. هو ألفاظ متباينة، إذ يفيد اللفظ الواحد منها ما لا يفيده الآخران. فالقادر قد يكون عالما، وقد لا يكون، وبالعكس أيضا. لذلك فإذا قلنا: الصفة عين الذات يلزم أن يكون الشيء الواحد ليس شيئا واحدا بل يكون شيئين متغايرين. وهذا باطل بصريح العقل، فثبت أن الصفات زائدة على الذات[274].

ـ هذا، ولما أنكر الفلاسفة الصفات، كان لزاما عليهم أن ينكروا الأسماء، حيث قال القدماء: لا اسم له تعالى، لأن الاسم يوضع للمعلول، ونحن لا نعرف حقيقته تعالى، فمن أين يكون له عندنا اسم، ثم إن الأسماء التي نعرفها تقال على كثيرين. وتلك الأشياء التي تقال عليها متباينة في ماهياتا. ويعني هذا أن الاسم ليس دالا على هوية واحدة، نعرفها به، وأن الهوية الواحدة ليس لها اسم واحد، ويكون الاسم الذي يطلق على الشيء إما أن يدل عليه أو على ما يكون داخلا فيه، أو على ما يكون خارجا عنه. أما الأول فهو حسب الفلاسفة غير ممكن لامتناع معرفة حقيقته تعالى. والرازي هنا يجوّز أن يكون له اسم مخصوص هو الاسم الأعظم.

وأما الثاني فهو محال على الباري تعالى، لأنه م ه عن جميع جهات التركيب.

وأما الثالث فهو الاسم الدال على الصفة، والصفة إما أن تكون سلبية أو إضافية أو حقيقية أو سلبية مع إضافية أو إضافية مع حقيقية[275].

والذي يراه الرازي أن الأسماء إما أن تكون عائدة إلى الذات أو الصفات أو الأفعال:

أما الأسماء العائدة إلى الذات، فمثل كونه تعالى ليس جوهرا ولا جسمانيا، ولا في حيز، ولا حالا، ولا محلا.

وأما التي تعود إلى الصفات، فمثل صفات التـ يه، بحيث ننفي عنه تعالى أضداد العلم كالجهل والنسيان والنوم، وأضداد القدرة كأفعال التعب والآلات، وأضداد الوحدة كنفي الشركاء والأنداد.

وأما التي تعود إلى الأفعال، فمثل أنه تعالى لا يخلق الباطل ولا اللعب ولا العبث ولا الكفر، ولا يحب الفساد ولا يعاقب دون جرم، ولا ينتفع بطاعات، ولا يتضرر بمعاصي العصاة وغيرها[276].من الأفعال التي تؤدي إلى ما فيه من المظالم والرذائل والفواحش.

هذا، وأما أفعال واجب الوجود لذاته، فالمشهور أن ابن سينا يقول فيها بنظرية الفيض، نزولا من الأعلى إلى الأسفل أو من الأشرف إلى الأقل شرفا. ويكون أول فيض فيها، هو فيض العقول العشرة عنه تعالى، ثم نفوس الأفلاك، ثم الأجرام السماوية، ثم الكائنات الفاسدة، وهو فيض يحصل بدون قصد أو إرادة، لأنه لازم، وذلك في قوله: "وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما، مباينا لذاته، ولأن كون ما تكوّن عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم."[277].

وقد ردّ الرازي على هذه النظرية ببيان فساد أسسها التي تقوم عليها، فالعقل الأول فيها يتضمن الكثرة من ثلاثة وجوه: إمكانه ووجوده ووجوبه بغيره، ليصح إسناد جرم الفلك ونفسه وعقله إليه. وهو خبط، لأن الإمكان أمر عدمي، وما هو عدمي لا يكون علة في الوجود، ولأن الإمكان في الممكنات متساو، وكذا الوجود، والمتساويات حكمها واحد. ولأن الفلك ليس موجودا واحدا، بل هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية والفلكية والنفس والعقل المفارق، وإذا أسندنا هذه الأشياء إلى جهتين أو أكثر، فإننا نكون قد أسندنا إلى الجهة الواحدة أكثر من الواحد. والواجب هو إسقاط الوسائط بين العلة والمعلولات الكثيرة. هذا وأما أن الصادر الأول بسيط فيناقضه القول بأن العقل نوع للجوهر، وكل ما له جنس فهو مركب، وعليه فالفائض ليس أمرا واحدا. وقد كان سبب كل هذه الأخطاء القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد[278].

ـ هذا، وأما مسألة النبوة فحاصل مذهب الشيخ فيها، هو أن التصورات النفسانية قد تكون مبادئ لحدوث الحوادث في العالم العنصري. ومن الواجب أن يوجد النبي، وهو إنسان، وأن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس و هي النبوة، والنبوة تعني الإتيان بالمعجزات،

والمعجزة تقتضي أن تكون نفس النبي إما مخالفة لسائر النفوس لخصوصيتها، وإما أن لا تكون كذلك، فالأول لم يقم فيه دليل على أن النفوس البشرية متحدة في النوع. وأما الثاني فلا يستحيل عند الفلاسفة القائلين بالموجب أن يقوى المزاج النادر على الإتيان بالمعجز، والأمر عند القائلين بالفاعل المختار، بخلاف ذلك، أي أنه تعالى هو الذي يخلق قدرة العبد على الإتيان بالمعجزات، وما دامت لم تقم دلالة قاطعة على نفي ذلك، فهذا هو الحق[279].

ـ هذا، ويقحم الرازي مبحث علم الفلك والسحر في العلوم النقلية والعقلية معا، من أجل التمييز بين النبي والساحر. عن طريق التمييز بين أنواع الخوارق، لأن كل معجز خارق، والعكس ليس صحيحا، فالسحر والطلسمات والحيل الهندسية والعزائم كلها خوارق. ولكنها ليست من أجل أغراض النبوة. كما أن هذه الحوادث قد يخلقها الإنسان أو غيره، فما يخلقه الإنسان هو السحر، وما يخلقه ذلك الغير إما أن يكون جسما فلكيا أو عنصريا أو مجموع الجسم الفلكي والعنصري وهو الطلسمات [280].

ـ هذا، ويرجع السبب الذي من أجله رفض الرازي نظرية الفيض، إلى ما يفهم منها من وجود وسائط بين الباري تعالى والموجودات المحدثة، التي تقوم على مبدأ الاتصال والتواصل، وما فيه من التسلسل الآلي، الذي يؤدي إلى أن كل عقل يدرك من ذاته، ولا يؤثر إلا فيما دونه مباشرة، وأن كل متأثر لا يتأثر إلا بما هو أعلى منه مباشرة، ويرجع أيضا إلى أن القول بالفيض يستلزم عند أصحاب هذه النظرية القول بقدم المادة والعالم. وهذا يعني أن النسق المعرفي لهذه النظرية ينتفي فيه أن تتدخل إرادة الباري تعالى في إحداث الموجودات البعيدة عن مرتبته، لزعم الفلاسفة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولزعمهم أيضا أن العقول البشرية تستطيع إدراك أحوال المخلوقات من تلقاء ذاتها.

وأما الرازي فيرى أن العقول البشرية لا تستطيع إدراك أحوال المخلوقات إلا قليلا، لأن ملك الله تعالى أوسع وأعمق بكثير من قدرة العقل البشري على أن يحيط به[281]. ولأن العقول البشرية متناهية، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي وقد احتج على ذلك بثلاث حجج:

الأولى: إن كل ما يقدر أن يستحضره العقل يكون متقدرا بالزمان، وما كان كذلك فهو متناه، فهو عاجز عن معرفة كونه تعالى أزليا أبديا، وأما كل ما يعرف بالسلب فلا يكون علما بحقيقته تعالى.

الثانية: لما كان الإنسان عاجزا عن معرفة نفسه فمن أين له أن يعرف ما هو مغاير له تماما؟ ومن يقول أن نفسه هي هذا الهيكل فهو باطل بوجهين:

الأول: إن الإنسان قد يعرف نفسه حينما يكون غافلا عن جملة هذا الهيكل وما فيه، فيكون المعلوم مغايرا لما ليس بمعلوم.

الثاني: بما أن ذات الإنسان شيء واحد من أول عمره إلى آخره، بينما هيكله وما فيه غير باق، فيكون الباقي مغايرا لغير الباقي.

الثالثة: ثبت أن العقل البشري يتصرف فيما يكون في زمان أو مكان، ولا يمكنه أن يدرك الباري تعالى، ولا جملة صفاته وأفعاله، لأن الله تعالى غير متناه في الذات والصفات والأفعال[(282)].

ـ هذا، ونستطيع القول الآن، بعدما بينا أن الرازي يعارض ابن سينا في الجليل والضئيل، وقد تجاوز التقليد المتبع في عصره، وهو أن العالم كان يختار لنفسه مذهبا أو مدرسة، ليدخل تحت رايته أو رايتها، ونستطيع القول أيضا أن تفلسف الرازي كان قولا وعملا، جاريا على روح التفلسف الحق، لأنه كان يطرح التعصب للمذاهب أو الآراء، ولا يأخذ بشيء إلا بعد التأكد من صحته.

لقد حاول أن ينقل التغيير الفلسفي إلى مرتبة أعلى من الشمول والتجريد الموجود قبله، وأن يوجهه نحو مناح جديدة. ولما كانت الشواهد الدالة على ذلك كثيرة، فإننا لم نتمكن من إحصائها في هذا المقام، بل ومن الممكن أن تكون موضوعا لدراسة خاصة. كباقي الإشكالات الهامة في تفكيره.

هذا، وفي ختام هذا الفصل، فيمكننا القول أن الرازي سلك في ردوده على المذاهب الكلامية والفلسفية طريقة علمية، وبأنه متقدم على عصره باستيعاب جميع العلوم والفنون. حيث كان يعرض أو يبسط آراء أصحاب تلك المذاهب وحججهم، ثم بعد ذلك يشرع في نقدها.

وبالفعل، فهذه المنهجية لديه تدل على تشبعه بالمنهج العلمي، الذي اكتسبه بالممارسة، وعلى ثقته بنفسه، وصفاء ذهنه. ولو لم يكن على دراية جيدة بعلم الكلام والفلسفة لما استطاع أن يتفلسف بذا المستوى، وأن يؤسس تيارا كلاميا فلسفيا مغايرا لما كان موجودا قبله.

ومن سمات هذا التيار، أنه يقرّ بالعقل والنقل معا. ولذلك فإنه استطاع أن يخفف به على الأقل من الصراع بين العقل والنقل، الذي كان قائما منذ قرون، وهو النجاح الذي لم يستطع أصحاب مؤلفات التوفيق بين الحكمة والشريعة تحقيقه، منذ الكندي (ت252هـ) إلى ابن رشد(ت595هـ) المعاصر له.

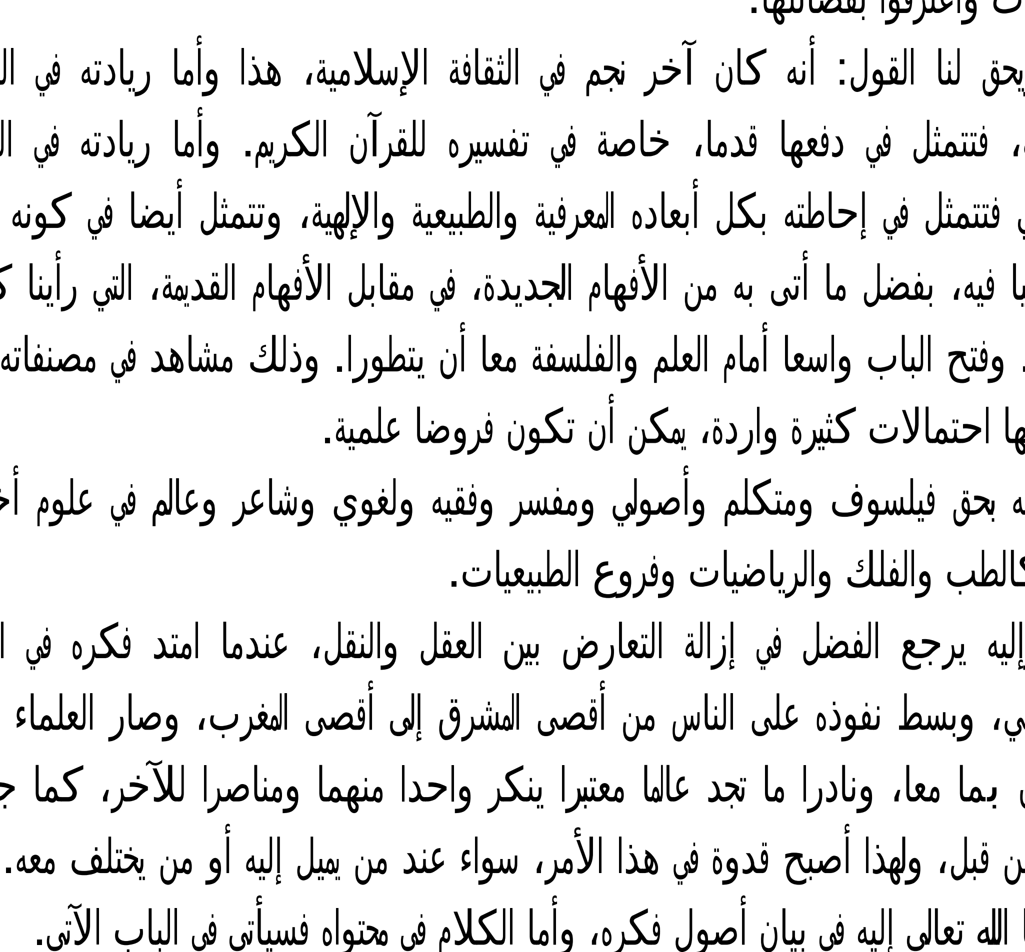
هذا، ومن نتائج نقده للمذاهب الكلامية والفلسفية، أنه أثر فيها بدوره، حيث نجدها قد كفت عن بعض ما كانت تقول به أو سعت إلى تبريره أو تطويره وفق هذا النقد. وبالإضافة إلى هذا، فإنه استطاع أن يدفع بعض المذاهب الفقهية الرافضة للخوض في علم الكلام والفلسفة، إلى الخوض في بحر العلمين دون حرج، كالحنابلة الذين جاؤوا بعده، وعلى رأسهم ابن تيمية(ت728هـ).

هذا، فإننا نكون قد نبهنا إلى بعض الاختلاف بينه وبين المتكلمين والفلاسفة. وأملنا من بعد ذلك أن نكون قد وفقنا في بيان مدى استقلال فكره عن فكر تلك المذاهب، وهو المطلوب.

وأما عن خاتمة هذا الباب، فنقول: إن أصول فكر الرازي متنوعة، منه ما هو مستمد من العلوم الشرعية، ومنه ما هو مأخوذ من علوم الأوائل، كعلم الكلام والفلسفة، ومع ذلك، فإن تأثره الأكبر كان بالقرآن الكريم، حتى في الأمور الفلسفية.

ولا يعني هذا، أنه غير متأثر بعلم الكلام وبالتراث الفلسفي والفكر الشرقي القديم، لأن ذلك واضح في مصنفاته في الحكمة، وهو أمر غير منكر، لأن غرضه من معرفتها هو مجرد المعرف. ولذلك استطاع الإفلات من قبضة أفكارها، وصار باجتهاداته واحدا من الأعلام المجددين في الفلسفة، والمتميزين بالأصالة، لأن الفلسفة عنده مجرد تفكير، وليست ضربا معينا من التفكير.

فهو ليس بالمتفلسف على النمط الفلسفي اليوناني المحض، لأنه كان خصما عنيدا له، ولكل المتمسكين بالفلسفة اليونانية على أنها الحقة، وما عداها باطل. وليس بالشرقي الصرف



الذي تاه في بيداء الخيال، وشدته الروح عن التفكير، بل كان من العلماء الذين أنصفوا جميع الحضارات واعترفوا بفضائلها.

ويحق لنا القول: أنه كان آخر نجم في الثقافة الإسلامية، هذا وأما ريادته في العلوم الشرعية، فتتمثل في دفعها قدما، خاصة في تفسيره للقرآن الكريم. وأما ريادته في الفكر الفلسفي فتتمثل في إحاطته بكل أبعاده المعرفية والطبيعية والإلهية، وتتمثل أيضا في كونه عالما موسوعيا فيه، بفضل ما أتى به من الأفهام الجديدة، في مقابل الأفهام القديمة، التي رأينا كيف انتقدها. وفتح الباب واسعا أمام العلم والفلسفة معا أن يتطورا. وذلك مشاهد في مصنفاته التي يورد فيها احتمالات كثيرة واردة، يمكن أن تكون فروضا علمية.

إنه بحق فيلسوف ومتكلم وأصولي ومفسر وفقيه ولغوي وشاعر وعالم في علوم أخرى كثيرة كالطب والفلك والرياضيات وفروع الطبيعيات.

وإليه يرجع الفضل في إزالة التعارض بين العقل والنقل، عندما امتد فكره في العالم الإسلامي، وبسط نفوذه على الناس من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، وصار العلماء بعده يسلمون بما معا، ونادرا ما تجد عالما معتبرا ينكر واحدا منهما ومناصرا للآخر، كما جرت العادة من قبل، ولهذا أصبح قدوة في هذا الأمر، سواء عند من يميل إليه أو من يختلف معه. هذا ما وفقنا الله تعالى إليه في بيان أصول فكره، وأما الكلام في محتواه فسيأتي في الباب الآتي.

هوامش الفصل الرابع من الباب الثاني

(1)الرازي، المحصل ص 102.

(2)السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ج3، طبعة سنة 1965. ص26.

(3)ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 465.

(4)محمد حسيني أبو سعدة، النفس وخلودها عند الإمام فخر الدين الرازي. ص 390- 391.

(5)ابن تيمية، رسالة الفرقان، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج1 ص105.

(6)الطوسي نصير الدين، تلخيص المحصل على هامشه ص 16.

(7)المرجع نفسه ص64.

(8)المرجع نفسه ص 146.

(9)الرازي، التفسير الكبير. مج 1 ج1 ص108.

(10)المصدر نفسه مج 1 ج1 ص110.

(11)سورة القصص الآية 88.

(12)سورة البقرة الآية 284.

(13)الرازي، الأربعين ج1 ص 90-91.

(14)المصدر نفسه ج1 ص 95 وبعدها

(15)الرازي، التفسير الكبير مج13 ج25 ص22-23.

(16)المصدر نفسه مج13 ج 25 ص24- 25.

(17)المصدر نفسه مج13 ج25 ص255.

(18)المصدر نفسه مج6 ج12 ص 178.

(19)الرازي. المطالب العالية ج1 ص 290 ـ 291.

(20)المصدر نفسه ج1 ص 160.

(21)الرازي، الأربعين ج2ص327.

(22)الرازي، المحصل ص 83 / والمطالب العالية ج4 ص232، 236.

(23)ابن تيمية، مجموع فتاوى ج5 ص561.

(24)الرازي، المطالب العالية ج2 ص 106.

(25)سورة يس الآية 82.

(26)الرازي، التفسير الكبير مج 13 ج26 ص 111.

(27)الرازي، المطالب العالية ج2 ص9.

(28)المصدر نفسه ج2 ص13ـ 14.
(29)المصدر نفسه ج2 ص 39.
(30)الرازي، التفسير الكبير مج6 ج11 ص 10.
(31)الرازي، الأربعين ج2 ص317.
(32)المصدر نفسه ج2 ص273 وما بعدها.
(33)المصدر نفسه ج2 ص 300.
(34)الرازي، المطالب العالية ج2 ص 14.
(35)المصدر نفسه ج2 ص 15.
(36)المصدر نفسه ج2 ص 38.
(37)الرازي، مناظرة في الرد على النصارى، تح/عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي بيروت 1986، ص74.
(38)ابن تيمية، مجموع فتاوى، مج6، ص52.
(39)المرجع نفسه مج6 ص 53.
(40)الرازي، المطالب العالية ج9 ص298.
(41)ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ص 471.
(42)السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ج8 ص85.
(43)ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح العقول ج2 ص174.
(44)الرازي، المحصل ص60.
(45)الرازي، معالم أصول الدين. ص65.
(46)الرازي، التفسير الكبير مج1 ج2 ص175.
(47)المصدر نفسه مج 10 ج19 ص80.
(48)الرازي، الأربعين ج1 ص 268.
(49)المصدر نفسه ج1 ص 277.
(50)الرازي، المطالب العالية ج2 ص106 ـ 107.
(51)الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل. ط1 دار الجيل بيروت 1992. ص23.
(52)الرازي، المحصل ص 174.
(53)الرازي، التفسير الكبير مج 11 ج21 ص 212.
(54)إمام الحرمين. الإرشاد. ص 324 ـ 325.
(55)الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص 218- 219.

(56)الرازي، أسرار الت يل.تح/ أحمد حجازي السقا. ط1، دار الجيل بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية سنة 1992. ص131 وما بعدها.

(57)سورة غافر الآية 4.

(58)سورة غافر الآية 5.

(59)الرازي، شرح عيون الحكمة ج1 ص 226- 227.

(60)المصدر نفسه ج1 ص228.

(61)سورة الأنعام الآية 76.

(62)الرازي، التفسير الكبير مج7 ج13 ص 55.

(63)الرازي، مناظرات في بلاد ما وراء النهر. ص 22.

(64)المصدر نفسه . ص 27.

(65)المصدر نفسه ص 28.

(66)المصدر نفسه ص 25.

(67)السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ج8 ص85.

(68)المرجع نفسه ج8 ص82.

(69)التحرير، أعلام الثقافة الإسلامية. مجلة لواء الإسلام. العدد 9 . السنة 1950. ص66.

(70)سورة الدخان الآية 21.

(71)الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص39.

(72)سورة يس الآية 82.

(73)الرازي، التفسير الكبير، مج 13، ج26، ص 110 ـ 111.

(74)المصدر نفسه مج 13 ج25 ص 25.

(75)سورة القصص الآية 88.

(76)سورة الرعد الآية 35.

(77)سورة آل عمران الآية 133.

(78)سورة البقرة الآية 24.

(79)سورة القصص الآية 88.

(80)الرازي، التفسير الكبير. مج 13، ج25، ص 24- 25.

(81)الرازي، الأربعين ج2 ص 39- 40.

(82)الرازي، المطالب العالية، ج2، ص107.

(83)سورة الرعد، الآية 37.

(84)الرازي، التفسير الكبير، مج10، ج19، ص61 ـ 62.

(85)المصدر نفسه، مج 10، ج19، ص 73.

(86)الرازي، معالم أصول الدين. قدم له/طه عبد الرؤوف سعد، (د.ط) مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة(د.ت).ص65

(87)المصدر نفسه ص 69.

(88)المصدر نفسه. ص 127.

(89)الرازي، الشفاعة العظمى في يوم القيامة ص 86.

(90)سورة آل عمران الآية 33.

(91)الرازي، المحصل ص 221.

(92)الرازي، المطالب العالية ج3 ص 70- 71.

(93)الرازي، المحصل ص 194.

(94)المصدر نفسه ص 198.

(95)الرازي، التفسير الكبير مج 6 ج12. ص 172.

(96)الرازي، المطالب العالية ج2 ص 73.

(97)المصدر نفسه ج3 ص10.

(98)المصدر نفسه ج3 ص 26ـ 27.

(99)المصدر نفسه ج3 ص 53.

(100)المصدر نفسه ج3 ص 60.

(101)المصدر نفسه ج9 ص 11.

(102)المصدر نفسه ج9 ص 34.

(103)المصدر نفسه ج9 ص 267.

(104)المصدر نفسه ج9 ص 300 وما بعدها.

(105)المصدر نفسه ج9 ص 306 وما بعدها.

(106)الرازي، الأربعين ج1 ص 231.

(107)الرازي، المحصل ص320 .

(108)المصدر نفسه والصفحة نفسها (الهامش).

(109)الرازي، المطالب العالية ج9 ص 258.

(110)ابن تيمية، مجموع فتاوى مج16 ص 236- 237.

(111)الرازي، المحصل ص 93.

(112)الرازي، التفسير الكبير مج1 ج2 ص 175.
(113)الرازي، المطالب العالية ج2 ص107.
(114)المصدر نفسه ج2. ص 98.
(115)سورة النساء الآية 81. وسورة الأحزاب الآيتان 3. 48.
(116)الرازي، التفسير الكبير مج11 ج21 ص 9.
(117)Horten.m .Falsafa. Encyclopédie de l'islam. t2 leyde 1927. p.54.
(118)الذهبي الحافظ، تاريخ الإسلام, طبقة 61 ص 207.
(119)الصفدي، الوافي بالوفيات ج4 ص 252.
(120)إقبال محمد، تطور الفكر الفلسفي في إيران، تر: حسن محمود الشافعي، ومحمد العيد جمال الدين، ط1، الدار الفنية، القاهرة 1989. ص 96.
(121)إقبال محمد، ما وراء الطبيعة في إيران، تر: حسين مجيب المصري. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1987.ص 105.
(122)الطوسي نصير الدين، شرح المحصل، نشر على هامشه ص 19.
(123)المرجع نفسه ص 54.
(124)ابن خلدون، المقدمة ص 370.
(125)الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. ج1 من السفر الأول. منشورات مصطفوي .بقم . ص 275ـ 276.
(126)المرجع نفسه ج2 من السفر الأول. ص 177.
(127)المرجع نفسه ج3 من السفر الأول ص 42.
(128)المرجع نفسه ج3 من السفر الأول ص26ـ 27.
(129)المرجع نفسه ج1 من السفر الرابع ص 64.
(130)ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص 218.
(131)ابن تيمية ، مجموع فتاوى مج 5 ص 294- 295.
(132)الرازي، المحصل ص 221.
(133)الرازي، المطالب العالية ج4 ص 33.
(134)المصدر نفسه ج4 ص 281- 282.
(135)المصدر نفسه ج4 ص 228.
(136)الرازي، معالم أصول الدين ص 35- 36.
(137)المصدر نفسه ص 38.

(138)الرازي، المسائل الخمسون، تح/ أحمد حجازي السقا، ط2 دار الجبل بيروت، والمكتب الثقافي القاهرة 1990، ص 22 - 23.
(139)الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 671.
(140)المصدر نفسه ج1 ص 697ـ 698.
(141)المصدر نفسه ج2 ص 86.
(142)الرازي، الأربعين ج1 ص 102.
(143)الرازي، المحصل، ص 201.
(144)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 535.
(145)المصدر نفسه ج2 ص 450.
(146)المصدر نفسه ج2 ص 498.
(147)الرازي، الأربعين ج2 ص 25.
(148)الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 653ـ 654.
(149)المصدر نفسه ج1 ص 655 وبعدها.
(150)الرازي، المطالب العالية ج5 ص 371/ والمباحث المشرقية ج1 ص 659-660.
(151)الرازي، المطالب العالية ج6 ص 140.
(152)المصدر نفسه ج5 ص 135 ، 138.
(153)الرازي، اعتقادات طرق المسلمين والمشركين ص 91- 92.
(154)الرازي، الملخص في المنطق والحكمة. (مخطوط) بمكتبة الأسد. دمشق. سوريا. ص 79.
(155)المصدر نفسه ص 217.
(156)الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 669 ـ 670.
(157)الرازي، المطالب العالية ج6 ص 200.
(158)الرازي، الملخص . مخطوط، ص 63.
(159)الرازي، شرح عيون الحكمة ج1 ص 165.
(160)الرازي، المطالب العالية ج7ص 181- 182/ وكتاب النفس والروح، الأبحاث الإسلامية، طهران 1406، ص 71ـ 72.
(161)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 420، والمطالب العالية ج7 ص 116، 165.
(162)الرازي، المطالب العالية. ج5 ص 51.
(163)المصدر نفسه ج5 ص 57 وما بعدها.
(164)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 71.

(165)الرازي، التفسير الكبير مج1 ج2 ص 36- 37.

(166)الرازي، المطالب العالية ج4 ص 401 وما بعدها .

(167)المصدر نفسه ج5 ص 75.

(168)المصدر نفسه ج5 ص 106.

(169)المصدر نفسه ج6 ص 184.

(170)المصدر نفسه ج6 ص 195.

(171)سورة الإسراء الآية 85.

(172)الرازي، المطالب العالية ج8 ص 160.

(173)الرازي، التفسير الكبير مج 8 ج16. ص 182- 183.

(174)المزدكية نسبة إلى مزدك بن نامدان، عاش في زمن قباد بن فيروز والد شروان العادل، ادعى النبوة، وأظهر دين الإباحة، ولما تأذى منه أنو شروان، فطلبه للمناظرة بشرط أن قطعه طاوعه وإلا فيقتله وبعد المناظرة تبين عجز مزدك، لذلك قتله وفعل الشيء نفسه مع أتباعه.

(175)الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين... ص 74.

(176)عبد الله بن ميمون بن داود المعروف بابن القداح (ت180هـ) فقيه إمامي واهي الحديث عند علماء السنة وهو من الثقاة عند الشيعة.

(177)الحسن بن صباح بن علي الإسماعيلي (428ـ 518هـ) داهية وعالم بالهندسة والحساب والنجوم، ولد بمرو من أصل يماني، كان مقدم الإسماعيلية بأصبهان، طاف ببلاد كثيرة، كان من كبار الزنادقة.

(178)الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين..ص 76ـ وما بعدها.

(179)المصدر نفسه ص 79ـ 80.

(180)الرازي، أساس التقديس ص 196.

(181)الزرادشتيه: نسبة إلى زرا دشت، رجل من أهل أذربيجان، ظهر في زمن بشتاسف بن لهراسف حوالي القرن السادس قبل الميلاد، ادعى النبوة وصدقه بشتاسف، وانتشرت عقيدته بين الـوس.

(182)المانوية: أتباع ماني حوالي 215 ـ 276م، ظهر زمن سابور بن أزدشير ادعى النبوة أرجع أصل العالم إلى اصلين النور والظلمة، انتشرت دعوته في أهل الصين.

(183)الصبائية: جاء في الملل والنحل، قوم من عبدة الكواكب لأنم يرجعون خلق وتدبير العالم إلى الكواكب السبعة، ولما كانت الكواكب تغيب عن أنظارهم فصنعوا أصناما على صورتا لعبادتا.

(184)الرازي، المطالب العالية ج8 ص 91.

(185)المصدر نفسه ج8 ص 198.

(186)سورة آل عمران الآية 191.

(187)الرازي، التفسير الكبير مج 2 ج4 ص 213.

(188)سورة النحل الآية 16.

(189)سورة الملك الآية 5.

(190)الرازي، التفسير الكبير مج 15 ج30 ص 60.

(191)الرازي، الأربعين ج2، ص 134.

(192)الرازي، مناظرة في الرد على النصارى ص 76.

(193)الرازي، الملخص . مخطوط ص 231.

(194)سورة الزمر الآية 9.

(195)الرازي، التفسير الكبير مج 2 ج3 ص 214.

(196)أبو سعدة محمد حسيني، النفس وخلودها عند الإمام الرازي. ص 390.

(197)الرازي، شرح عيون الحكمة ج1 ص 40.

(198)المصدر نفسه ج1 ص 42.

(199)الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 489.

(200)الرازي، شرح عيون الحكمة ج1 ص 62.

(201)المصدر نفسه ج1 ص 47ـ 48.

(202)المصدر نفسه ج1 ص 95.

(203)المصدر نفسه ج1 ص 162.

(204)المصدر نفسه ج1 ص 113.

(205)المصدر نفسه ج1 ص 150 ـ 151.

(206)الرازي، لباب الإشارات ص 40.

(207)الرازي، الملخص ، مخطوط ص 14.

(208)الرازي، شرح عيون الحكمة ج1 ص 80ـ 81.

(209)الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات. تح/ أحمد حجازي السقا، ط ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1986. ص 27.

(210)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 126.

(211)المصدر نفسه ج2 ص 512.

(212)الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات ج2 ص 50.

(213)الرازي، شرح عيون الحكمة ج1 ص 224.
(214)المصدر نفسه ج1 ص 165 وما بعدها.
(215)الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات ص 68.
(216)الرازي، المطالب العالية ج2 ص 22، 64.
(217)الشيرازي، الأسفار الأربعة، السفر الأول ج2 ص 177.
(218)المرجع نفسه. السفر الأول ج3 ص 26.
(219)الرازي، المطالب العالية ج1 ص 87.
(220)المصدر نفسه ج4 ص 54- 55.
(221)الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 104.
(222)المصدر نفسه ج1 ص 124.
(223)المصدر نفسه ج1 ص 478 وما بعدها.
(224)المصدر نفسه ج1 ص 271.
(225)ابن سينا، المقولات، تقديم إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي القاهرة 1959. ص8.
(226)الرازي، المطالب العالية ج5 ص 89 وما بعدها.
(227)الرازي، الملخص . مخطوط. ص 155.
(228)الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 673.
(229)المصدر نفسه ج1 ص 759 ـ 760.
(230)المصدر نفسه ج1 ص 762 ـ 763.
(231)الشيرازي، الأسفار الأربعة ج3 . ص 207.
(232)الرازي، الملخص . مخطوط. ص 104.
(233)المصدر نفسه ص 85.
(234)الرازي، المطالب العالية ج2 ص 35.
(235)الرازي، شرح الإشارات ج2 ص 27.
(236)المصدر نفسه ج1 ص 80.
(237)الرازي، الباحث المشرقية ج2 ص 91- 92.
(238)المصدر نفسه ج2 ص 208 وما بعدها.
(239)المصدر نفسه ج2 ص 130.
(240)الرازي، شرح الإشارات ج1 ص 120.

(241)المصدر نفسه ج1 ص163.
(242)الرازي، المطالب العالية ج7 ص 99.
(243)المصدر نفسه ج7 ص 247.
(244)المصدر نفسه ج7 ص 78- 79.
(245)المصدر نفسه ج7 ص 80.
(246)الرازي، لباب الإشارات ص 123- 124.
(247)الرازي، شرح الإشارات ج1 ص 152.
(248)المصدر نفسه ج1 ص 160.
(249)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 289.
(250)الرازي، المطالب العالية ج 7 ص 69 وما بعدها.
(251)المصدر نفسه ج7 ص 76ـ 77.
(252)الرازي، شرح الإشارات ج2 ص 27.
(253)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 111.
(254)ابن سينا. رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن مجموع. ط1 ، مطبعة الجوائب قسطنطينية 1880م، ص 76-77.
(255)الرازي، شرح عيون الحكمة ج3 ص 87.
(256)المصدر نفسه ج3 ص 93- 94.
(257)الرازي، المطالب العالية ج1 ص 54.
(258)المصدر نفسه ج1 ص 87.
(259)المصدر نفسه ج2 ص 92.
(260)الرازي، شرح الإشارات ج1 ص 170- 171.
(261)الرازي، الملخص. مخطوط ص 239-240.
(262)الرازي، المباحث المشرقية ج1 ص 602- 603.
(263)الرازي، المطالب العالية ج3 ص 99، 286.
(264)الرازي، شرح عيون الحكمة ج3 ص 126.
(265)الرازي، التفسير الكبير مج1 ج1 ص 182.
(266)الرازي، الأربعين ج1 ص 338. المحصل ص 201.
(267)الرازي، المباحث المشرقية ج2 ص 526.
(268)الرازي، شرح الإشارات ج2 ص 100.

(269)الرازي، الملخص ص 244. / المطالب العالية ج3 ص 235.

(270)الرازي، الملخص ص 242.

(271)الرازي، لباب الإشارات ص 163.

(272)الرازي، شرح عيون الحكمة ج3 ص 120.

(273)الرازي، المطالب العالية ج3 ص 5.

(274)المصدر نفسه ج3 ص 244 وما بعدها.

(275)الرازي، الملخص ص 244. / وشرح عيون الحكمة ج3 ص 124 / والتفسير الكبير مج 8 ج15 ص 66.

(276)الرازي، التفسير الكبير مج1 ج1 ص 137-138.

(277)ابن سينا، النجاة ص 311.

(278)الرازي، الملخص ص 244- 245.

(279)المصدر نفسه ص 229- 230.

(280)المصدر نفسه ص 231.

(281)المصدر نفسه ص 190.

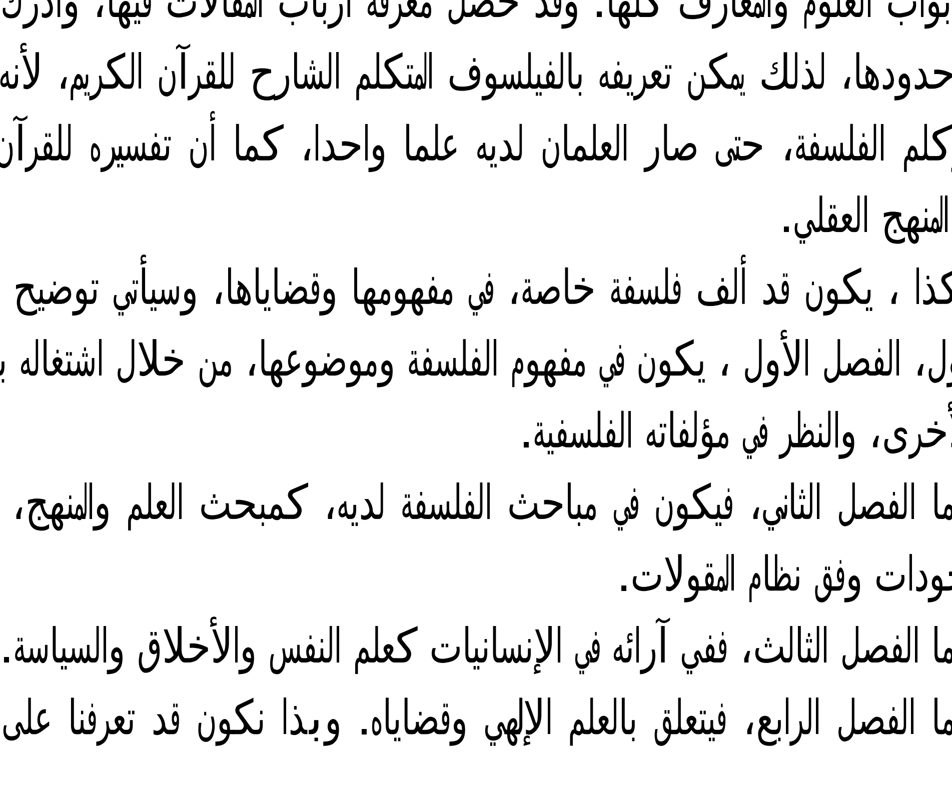
(282)الرازي، أسرار التنزيل وأنوار التأويل ص 131 وما بعدها.

الباب الثالث

فلسفة فخر الدين الرازي وأقسامها

"بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحَبْرٌ سما على السماء وأين السماء مثل ما له من الزواهر، وروضة علم يستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر"

تاج الدين السبكي



لقد عرفنا في الباب الأول أن الرازي أسس مدرسة متنقلة ، وأما في الباب الثاني فعرفنا أنه طرق أبواب العلوم والمعارف كلها. وقد حصّل معرفة أرباب المقالات فيها، وأدرك مبادئها وغاياتا وحدودها، لذلك يمكن تعريفه بالفيلسوف المتكلم الشارح للقرآن الكريم، لأنه فَلْسَف الكلام، وكلم الفلسفة، حتى صار العلمان لديه علما واحدا، كما أن تفسيره للقرآن الكريم كان على المنهج العقلي.

هكذا ، يكون قد ألف فلسفة خاصة، في مفهومها وقضاياها، وسيأتي توضيح ذلك في أربعة فصول، الفصل الأول ، يكون في مفهوم الفلسفة وموضوعها، من خلال اشتغاله بالفلسفة والعلوم الأخرى، والنظر في مؤلفاته الفلسفية.

وأما الفصل الثاني، فيكون في مباحث الفلسفة لديه، كمبحث العلم والمنهج، وتقسيم دائرة الموجودات وفق نظام المقولات.

وأما الفصل الثالث، ففي آرائه في الإنسانيات كعلم النفس والأخلاق والسياسة.

وأما الفصل الرابع، فيتعلق بالعلم الإلهي وقضاياه. وبذا نكون قد تعرفنا على فلسفته وأقسامها.

الفصل الأول

مفهوم الفلسفة وموضوعها

لدى الرازي

"وكان الإمام فخر الدين علامة وقته في كل العلوم"

ابن أبي **أصيبعة**

إذا كان الرازي متكلما كما هو معروف، فإنه ليس معروفا في الوقت نفسه كفيلسوف، مع العلم أنه ترك أعمالا فلسفية هامة جدّا، وكانت له نفحات فلسفية جديرة أن يلتفت إليها، وأن ترفعه إلى درجة الفلاسفة الكبار.

وبالفعل، كان عالما بالفلسفة مثل علمه بعلم الكلام، ويعتبر من الأوائل الذين جمعوا بين العلمين، حيث بيّن صحة طريق كل واحد منهما، وهذا لا يتأتى إلا بالعلم الدقيق العميق بهما.

وقد ذهب معظم العلماء إلى القول، بأن الرازي استحدث طريقة خاصة، بسبب الجمع بين العلمين، ولكن الأمر ليس كذلك، كما فهموه، لأنه لم يخبط فيهما خبط عشواء، وكل ما في الأمر، أنه حاول جمع ما يقبل الجمع ، بدليل رفضه للقضايا الفلسفية المنافية للدين، وفي الوقت نفسه، لم يقدم على إخضاع علم الكلام للنهج الفلسفي، وإنما حاول التفلسف في بعض جوانبه المتعلقة بما هو معطى للبشر من أجل التفكير فيه، كما حاول إيجاد القاسم المشترك بينهما. وبيانه فيما يأتي :

ـ إذا كانت الغاية من الفلسفة عند الرازي هي إزالة الحواجز بين الفلسفة كمنهج وعلم الكلام، فيكون فكره قد تجاوز محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين السابقة ومحاولات المعاصرين له، وفضله في هذا المجال يرجع إلى البحث في الأمور المشتركة بين العقول البشرية، دون أن يهمل ما هو خاص بأمة من الأمم أو دين من الأديان ، ولقد وفق في عمله هذا، وظهر تفوّقه على فلاسفة كثيرين وغيرهم من أرباب المقالات في هذا الشأن.

ـ إن الرازي يعتبر فيلسوفا حقا من جميع النواحي ، منها أنه كلّف نفسه مشاق البحث عن حقائق الأشياء، وهو لم ينقطع يوما عن البحث، وفي الوقت نفسه لم يتخلّ عن شؤون الحياة، سواء الحياة الخاصة أو المتعلقة بالمجتمع، لذلك كانت نتائج ضروب فكره هامة جدا وفريدة.

ـ كما أنه كان شديد العناية بجميع القيم الدينية والعقلية، وتظهر قدرته جليا على تقييد الشهوات البهيمية والغضبية في مسار حياته، قولا وعملا، أي أنه كان يطلق العنان للحياة الروحية، سواء كانت دينية أو فلسفية، في مقابل الحياة الطبيعية، كما رأينا في أكثر من موضع.

ـ ومن المعروف عنه أيضا، أنه يتمتع بعقلانية فذّة، حيث يمكن اعتباره بها فيلسوفا دون منازع، يكفي أنه كان متزنا في جميع تصرفاته المتعلقة بحياته اليومية أو تفكيره الديني أو

تفكيره العقلي، كما أنه لم يترك عقله تقوده صرامة القوالب المنطقية المتداولة، لأنه يعتبر العقل وسيلة لا غاية، وهو يعارض أنصار العقل الذين يؤلهون العقل، وينسجون حوله الأساطير والخيالات، التي يرفضها العقل نفسه، مثال ذلك نظرية صدور العقول عن بعضها البعض الآخر، وتوهم البعض منهم أن الأفلاك أحياء ناطقة من غير ناطق ينطقها، وغير ذلك من الأمور.

ـ هذا، ولما كانت مفاهيم الفلسفة عموما تشير إلى كون التفلسف يتضمن ممارسة النقد، فإن الرازي في الحقيقة قد أقام فلسفته على النهج النقدي، لذلك يمكن القول أنه أسس فلسفة نقدية في الفكر الإسلامي.مثلما أسسها كانط kant في الفكر الأوربي.

ـ ومما لاشك فيه ، أنه يتمتع بمكانة مرموقة في العالم الإسلامي حيا أو ميتا، ومثله في ذلك كمثل أرسطو (ت 322 ق.م) في العالم الغربي، لأن كل واحد منهما كان مصدرا هاما من مصادر حضارة أمته، ومن حكمته أنه أثّر تأثيرا إيجابيا في مجرى الفكر الفلسفي الإسلامي، وذلك بتحويله له من حالة التلقي والاقتداء إلى حالة الابتكار والتجديد.

ـ هكذا يعتبر من الفلاسفة الإسلاميين القلائل الذين أثروا في الفكر الإسلامي بشقيه الكلامي والفلسفي. وقد ترك بصماته في ميادين مختلفة، وساد تراثه قرونا ، وظلّ يشتغل به أهل العلم، الأمر الذي جعل خصومه يحسدونه ، حيث كانوا يتهمونه بأشياء كثيرة، منها تهمة الاشتغال بالفلسفة ، وإدخال الاصطلاحات الفلسفية في علمي الكلام والشريعة. هذا من جهة المشتغلين بالعلوم الشرعية. وأما من جهة خصومه المتفلسفة، فإنم يتهمونه بتحريف مباحث الفلسفة وتوجهها المعروف منذ الفلاسفة اليونانيين.

ـ إن هؤلاء الخصوم يجهلون أو يتجاهلون حقيقة التطور النوعي في الفكر الإسلامي، بفضل طريقة الرازي المعروفة بطريقة المتأخرين، حيث عالج با قضايا الفلسفة والعلوم المختلفة معالجة ناجعة، وهو بذه الطريقة يكون قد وضع الأساس المتين للفلسفة الإسلامية الحقيقية، وهذا ما سنعمل على بيانه من خلال أعماله الفلسفية.

المبحث الأول: الرازي بين الفلسفة والعلوم الأخرى.

لقد اشتغل الرازي بالفلسفة وبالعلوم المختلفة والكثيرة ، سواء كانت علوما شرعية أو غير شرعية، ومادام التفلسف عبارة عن التفكير في مشكلات مختلفة، التي هي بدورها عبارة عن موضوعات للعلوم ، فإن مجموع هذه الموضوعات يؤلف موضوع الفلسفة.

ويقول عن موضوع علم من العلوم: " اعلم: أنه سيجيء في كتاب "البرهان" أنه لابد لكل علم من شيء ، يبحث في ذلك العلم عن أغراضه من حيث هو هو. وذلك الشيء هو الذي يقال له : أنه موضوع ذلك العلم " (1).

وبما أن موضوعات العلوم متنوعة ومتباينة، وتفصل بينها حدود قائمة، فمع ذلك تتواصل فيما بينها بجسور ، وتتداخل في الأغراض. وهذا ما يجعل موضوع علم ما يكون جزئيا بالنسبة إلى ذلك الموع، لأن موضوع كل علم يتعلق بموجود معين، وذلك الموع عند الرازي يكون كليا، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام كبرى:

القسم الأول: يتعلق بالأمور العامة، كالواجب والممكن، والقدم والحدوث.

القسم الثاني: يتعلق بالممكنات كالجواهر والأعراض.

القسم الثالث : يتعلق بالإلهيات المحضة.

وعلى هذا الأساس يكون موضوع الفلسفة عنده عبارة عن مجموع العلوم والمعارف المتعلقة بالموجودات (2).

وأما التفلسف فينبغي أن يسبقه عمل وجهد في طلب العلم، أي في بداية العهد، لابد من تحصيل ما جاء في كتب المتقدمين، ثم القيام باختيار اللباب من كل باب، ثم فصل المطالب بعضها عن البعض الآخر، ثم إردافها بالنقض والتشكيك، وفي الأخير يأتي تقديم الحل الشافي والجواب الوافي بقدر الاستطاعة (3).

هكذا، تكون الفلسفة عنده بحثا عقليا خالصا، ولكن هذا البحث لا يحصل إلا بعد تحصيل العلوم المقتضية للتفلسف، وهو المفهوم الذي ارتضاه هيقل Hegel(ت 1831 م)، بمعنى أن الفلسفة تفكير لاحق، تبحث في الأفكار بما هي أفكار في جميع فروع المعرفة، من أجل الوصول إلى المعيار والكلي (4). لأن عملية التفلسف تجري على نتائج العلوم وطرائقها وموضوعاتا، ومن هنا، فلابد من تحصيل هذه أوّلا، ثم بعد ذلك يأتي النظر في مشكلاتا.

هذا، ولما كانت الفلسفة قابلة للتعريف بأكثر من تعريف، فلابد أن التعريف الذي يتمسك به فيلسوف ما، هو الذي يحدد موضوع الفلسفة لديه، وكذلك تصنيف العلوم، وبمعنى آخر ، فإن تعريف الفلسفة مفتاح لتحديد موضوعها ولأقسام العلوم المندرجة تحت لوائها.

ولهذا، أقدم الرازي على التصرف في أقسام العلوم، حيث أدمج علوما في أقسام الفلسفة، كإلحاقه لقسم من علم الكلام بها.

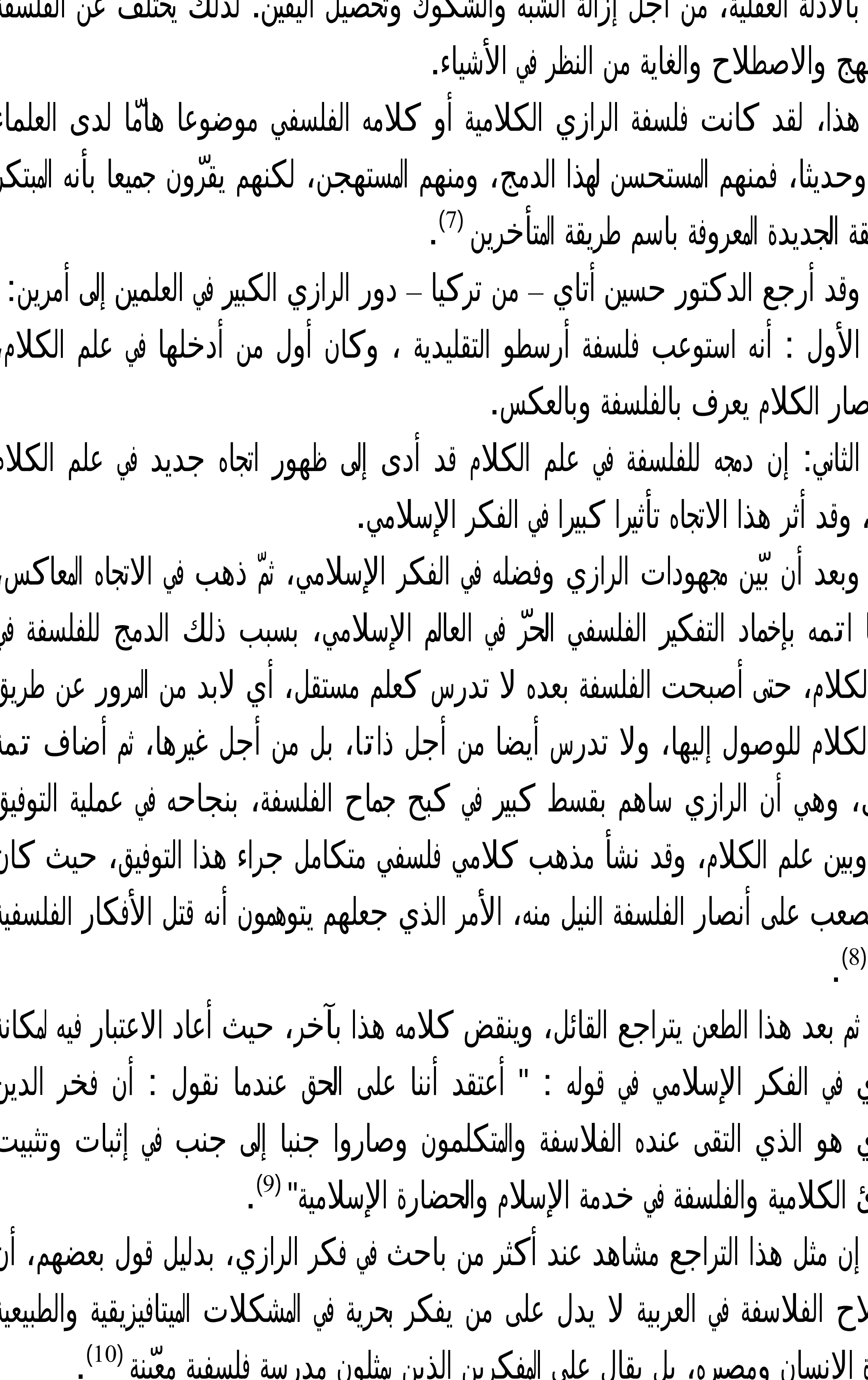
وأما كيف خالط علم الكلام الفلسفة، فإن هذا الأمر يرجع إلى حاجة المتكلم إلى اصطلاحات الفلسفة، لتقرير الأحكام الاعتقادية على الوجه العقلي، لذلك عرف هذا الجزء بالعلم الشرعي العقلي. لأنه لو لم يستخدم آليات العقل المتداولة في الفلسفة. لما عُد من العلوم العقلية.

ومادام علم الكلام لا يعدّ من العلوم الشرعية ، كعلم الفقه وعلم الروايات وغيرهما، لأنه يسعى إلى البرهنة على مسائله، وفي الوقت نفسه ليس علما فلسفيا، لأن معظم مسائله من الأحكام الاعتقادية الإيمانية ، فلذلك هو علم خاص في الثقافة الإسلامية.

ونظرا لهذا الوضع الذي هو فيه علم الكلام، فقد سمي بفلسفة الدين الإسلامي، لأنه يضع أسس الدين الإسلامي محل مناقشة بطريقتي العقل والتجارب العلمية، حتى صارت عقائده نظرية [5].

والحق أن اختلاط علم الكلام بالفلسفة يرجع إلى اشتراكهما في قضايا كثيرة ماعدا السمعيات. وليس راجعا إلى بدعة من عند الرازي ، وكل ما فعله هو أنه بيّن هذه الحقيقة، وبذل جهودا كبيرة في التنبيه إلى هذه العلاقة بين العلمين.

ومما لاشك فيه، أنه كان يعالج الموضوعات المشتركة باصطلاحات العلمين، احتراما لاستقلال كل علم عن الآخر، وهو يفعل ذلك أيضا من أجل الاستدلال على حقيقة اشتراكهما، مثال ذلك موضوع الموجودات وطبائعها ، فقد تناوله في كتبه باصطلاحات الفلاسفة والمتكلمين معا، لأن علم الكلام يبحث في الموجودات مثل الفلسفة، مع فارق بينهما، وهو أن البحث في الكلام يجري على قواعد الإسلام، كما يقول الجرجاني (ت816هـ) : علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجودات من حيث هو على قاعدة الإسلام [6].



ويعني هذا التعريف، أن علم الكلام يقوم على فرض صحة العقائد الإيمانية، ثم الاستدلال عليها بالأدلة العقلية، من أجل إزالة الشبه والشكوك وتحصيل اليقين. لذلك يختلف عن الفلسفة في المنهج والاصطلاح والغاية من النظر في الأشياء.

هذا، لقد كانت فلسفة الرازي الكلامية أو كلامه الفلسفي موضوعا هامّا لدى العلماء قديما وحديثا، فمنهم المستحسن لهذا الدمج، ومنهم المستهجن، لكنهم يقرّون جميعا بأنه المبتكر للطريقة الجديدة المعروفة باسم طريقة المتأخرين (7).

وقد أرجع الدكتور حسين أتاي – من تركيا – دور الرازي الكبير في العلمين إلى أمرين:

الأول : أنه استوعب فلسفة أرسطو التقليدية ، وكان أول من أدخلها في علم الكلام، حتى صار الكلام يعرف بالفلسفة وبالعكس.

الثاني: إن دمجه للفلسفة في علم الكلام قد أدى إلى ظهور اتجاه جديد في علم الكلام نفسه، وقد أثر هذا الاتجاه تأثيرا كبيرا في الفكر الإسلامي.

وبعد أن بيّن مجهودات الرازي وفضله في الفكر الإسلامي، ثمّ ذهب في الاتجاه المعاكس، عندما اتهمه بإخماد التفكير الفلسفي الحرّ في العالم الإسلامي، بسبب ذلك الدمج للفلسفة في علم الكلام، حتى أصبحت الفلسفة بعده لا تدرس كعلم مستقل، أي لابد من المرور عن طريق علم الكلام للوصول إليها، ولا تدرس أيضا من أجل ذاتها، بل من أجل غيرها، ثم أضاف تهمة أخرى، وهي أن الرازي ساهم بقسط كبير في كبح جماح الفلسفة، بنجاحه في عملية التوفيق بينها وبين علم الكلام، وقد نشأ مذهب كلامي فلسفي متكامل جراء هذا التوفيق، حيث كان من الصعب على أنصار الفلسفة النيل منه، الأمر الذي جعلهم يتوهمون أنه قتل الأفكار الفلسفية الحرّة (8).

ثم بعد هذا الطعن يتراجع القائل، وينقض كلامه هذا بآخر، حيث أعاد الاعتبار فيه لمكانة الرازي في الفكر الإسلامي في قوله : " أعتقد أننا على الحق عندما نقول : أن فخر الدين الرازي هو الذي التقى عنده الفلاسفة والمتكلمون وصاروا جنبا إلى جنب في إثبات وتثبيت المبادئ الكلامية والفلسفة في خدمة الإسلام والحضارة الإسلامية" (9).

إن مثل هذا التراجع مشاهد عند أكثر من باحث في فكر الرازي، بدليل قول بعضهم، أن اصطلاح الفلاسفة في العربية لا يدل على من يفكر بحرية في المشكلات الميتافيزيقية والطبيعية وحياة الإنسان ومصيره، بل يقال على المفكرين الذين يمثلون مدرسة فلسفية معيّنة (10).

وهذا يدل على تناقض هؤلاء ، لأنم يتهمون الرازي بكبح حرية التفكير، ثم يثبتون العكس من بعد ذلك، أي أنه أخذ قسطا كبيرا من الحرية في جملة تفكيره بالنسبة للفلاسفة أوالمتكلمين، وهذا ما سمح له بعرض احتجاج جيّد (11).وهذه التناقضات الكثيرة في آراء ومواقف العلماء قديما وحديثا حول فكر الرازي، تدل على عمق فكره وقوة حججه.

لهذا كانت بعض التقديرات خاطئة، عند بعض الباحثين المعاصرين لجهود الرازي الفلسفي، لأنه بالفعل قد ساهم بقسط كبير في تأسيس وترسيخ الفكر الفلسفي الحر في الفكر الإسلامي، بعيدا عن التقليد الشائع لدى الفلاسفة الإسلاميين، باعتبار الفلسفة ضرب من الفكر اليوناني، وهو المفهوم الذي يرفضه، لذلك سعى في مشروعه الفلسفي إلى تخليص العقل من مقررات الفلسفة اليونانية، ثم قام بتوظيف العقل وفق أسس مغايرة، فأنشأ فلسفة مغايرة، والتي تسمى عند مفكرين كثيرين بالفلسفة الكلامية.

وعلى الرغم من وضوح مبادئ وغايات هذه الفلسفة، إلا أن بعض الباحثين أمثال الدكتور الجابري (محمد عابد) ، يرى أنا فلسفة تلفيقية، لأنا ليست على نج ومبادئ وغايات الفلسفة اليونانية، وقد احتج بما توهمه من كلام ابن خلدون (ت808 هـ) على أن الرازي قام بدمج الكلام في الفلسفة وبالعكس، وهذا ليس عملا ابتكاريا، لهذا أيضا كان سببا في الالتباس الذي حصل لدى من جاء بعده، وقد أضلهم بمنهجه هذا، الذي يختلف تماما عن نج باقي المتكلمين القدماء ، سواء مع المعتزلة أو الأشاعرة ، كما أن مناهضتهم للفلسفة والفلاسفة كانت أفضل من نقده لهما، لأنه دمج بين الفلسفة وعلم الكلام إلى حدّ يعجز المرء عن التمييز بينهما (12). فهو حسبه إما كان راضيا بالفلسفة أو مستسلما لها. وهذا غير صحيح.

والحق أن ابن خلدون لم يقل ذلك، بل أشار إلى من جاء بعده، أنم وقعوا في الالتباس من عند أنفسهم، لا بسببه، وهذا قوله:" ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما" (13).

ولقد عرّف طريقة المتأخرين بأنا تقوم على مبدأ "بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول" خلافا لطريقة المتقدمين أمثال القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين، ومناهضة لطريقة الفلاسفة وكل من كان على نجهم من الأتباع والشيع، فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية، وأول من اختطها وأظهر ملامحها أبو حامد الغزالي، ثم أرسى قواعدها ورفع بنيانا الإمام الرازي(14) .

ويقول أيضا عن وضوح المسائل والرّدّ على الفلاسفة عند الرازي:" ومن أراد إدخال الرّدّ على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب فإنا وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم" [15]. هذا القول ينفي تماما ما ذهب إليه الجابري.لأن الالتباس حاصل بسبب مخالطة كتب الفلسفة بأنفسهم، ولا يرجع إلى الرازي.

هذا، إذا نظرنا إلى الرازي من جهة الفلسفة، فهو فيلسوف كبير، وإذا نظرنا إليه من جهة علمي الأصول فهو من المددين فيهما، وإذا نظرنا إليه من جهة الحكمة العملية فهو الزاهد المتصوف. هكذا لم يترك علما معلوما في عصره إلا خاض فيه، وكان له فيه باع طويل،وتلاميذ أتباع، وأنصار أشجاع، وخصوم أبشاع. والله المستعان والمطاع.

هوامش المبحث الأوّل. من ف1 .ب3.

(1) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج 1 . ص 47.

(2) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 90.

(3) المصدر نفسه . ج 1 . ص 88.

(4) هيقل . موسوعة العلوم الفلسفية . مج 1. تر : إمام عبد الفتاح إمام . ط 1.دار التنوير. بيروت 1983. ص 48 وما بعدها.

(5) أتاي (حسين). تقديم لكتاب المحصل . ط 1 مكتبة دار التراث. القاهرة 1991 . ص 5.

(6) الجرجاني (على بن محمد) . التعريفات . ط 1 . دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني . 1991 . ص 169.

(7) ابن خلدون . المقدمة . ص 369.

(8) أتاي (حسين) . تقديم لكتاب المحصل . ص 6-7.

(9) المرجع نفسه . ص 9.

(10) Arnaldez R. L'oeuvre de Fakhr al-din Al – Razi. Commentateur du Coran et philosophe. Cahiers de civilisation médiévale X-XII Siècles université de Poitiers N° 3 Année 1960 . p. 310.

(11) Ibid. . pp. 315-316.

(12) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي . ط 3 مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1990 . ص 497-498.

(13) ابن خلدون . المقدمة . ص 369.

(14) المرجع نفسه . الصفحة نفسها.

(15) المرجع نفسه . ص 370.

المبحث الثاني: مؤلفات الرازي الفلسفية.

لقد سبقت الإشارة إلى أن آراء الرازي الفلسفية توجد في مؤلفاته المختلفة، ويرجع ذلك إلى اشتراك الموضوعات والمباحث بين العلوم المختلفة، وإلى تداخل القضايا الفلسفية مع القضايا الكلامية في نقاط تقاطع كثيرة، هذا الذي جعله يدخل اصطلاحات الفلسفة في تفسير القرآن الكريم، وفي علمي الأصول، هذا عن الكتب المختلطة ككتاب المحصل.

وأما الكتب التي تحتوي على المادة الفلسفية المحضة، وفي الوقت نفسه يردّ فيها على الفلاسفة، فقد ذكر هو نفسه عددا منها، في قوله : " وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنردّ عليهم فصرفنا شطرا صالحا من العمر في ذلك. حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الردّ عليهم ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل النجارية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب تهذيب الدلائل في عيون المسائل، وكتاب إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار. وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين"[1].

وهذه القائمة تتضمن كتبا فلسفية وأخرى كلامية، ولكن هناك كتب ورسائل في المادة الفلسفية لم يذكرها هنا، لأنه ألّفها لاحقا، وهي : الجدل والكاشف عن أصول الدلائل، وكتاب مباحث الجدل، ومباحث الحدود، ومباحث الوجود، والمنطق الكبير، والمختصرة في المنطق، والمطالب العالية، وتعجيز الفلاسفة ، ورسالة في النفس والروح.

ولكننا اعتمدنا في هذه الدراسة على كتبه الأساسية أو الكبيرة في الفلسفة، وهي كتاب المباحث المشرقية، وكتاب المحصل، وكتاب الملخص، وكتاب المطالب العالية، لأنها تمثل في شكلها ومضمونها نسقه الفلسفي.

هذا، ومن المعروف عن الرازي أنه يحيل إلى كتبه ويذكرها كثيرا، مما يدل على صحة انتساب معظم ما يذكر منها إليه، ولكن الالتباس حاصل في تقدم بعضها على البعض الآخر في الزمان، خاصة أنه لا يشير إلى تاريخ تأليفها إلا في حالات قليلة.

مثال ذلك، لقد أحال في كتاب المباحث المشرقية إلى كتاب شرح الإشارات ، في قوله:

"ولنا عليه كلام في شرح "الإشارات" " [2]. كما أحال في كتاب شرح الإشارات إلى كتاب المباحث المشرقية، في قوله:"ولنا كلام في هذه المسألة مذكور في المباحث المشرقية وفي كتاب الملخص" [3].

وأما في كتاب الملخص ، فقد ذكر كتاب المباحث المشرقية في عدد من المرات، قد يعتقد القارئ أن كتاب المباحث المشرقية متقدم على كتاب الملخص، ولكن الإشكال هو أنه ذكر كتاب المباحث المشرقية في كتاب شرح الإشارات وبالعكس ، وفي الوقت نفسه ذكر كتاب الملخص في كتاب شرح الإشارات أكثر من مرة ، والتفسير المعقول لهذا الإشكال هو أنه كان يؤلف في الزمن الواحد كتبا كثيرة ، كما حصل في الكتب الثلاثة أعلاه. وإلا لا حلّ معقول لهذا الإشكال.

ومعنى ذلك، أنه كان يفتح مشاريع الكتب أولا، ثم يشرع في بحث مسائلها بالتدريج، قد تقصر المدة أو تطول حسب المشروع. وهذه ظاهرة واضحة لديه في التأليف، خاصة في المشاريع الكبيرة، كالتفسير الكبير، وكتاب المطالب العالية.

والدليل على ذلك قوله: " ونحن نشير إلى ذلك إشارة خفيفة ونجعل الاستقصاء على المباحث المشرقية والملخص" [4]. وهذه العبارة تشير إلى أن المقام لا يسمح بالتوسع، الذي سيكون في الكتابين المذكورين، وقد عبرت صيغة الحاضر " نجعل الاستقصاء " على أنه سيتناول تلك المسألة في الكتابين المذكورين بالتفصيل المطلوب.

وربما يعتبر هذا المسلك عنده، من مظاهر طريقته في التأليف.ولكن اختلاط الأمر عند القراء معلوم، وحتى عند الباحثين،فيما يخص هذا الإشكال يبقى قائما. مادام يكثر الإحالات من كتاب إلى آخر، ومنها أنه ذكر في كتاب التفسير الكبير كتاب تأسيس التقديس[5]. وبالعكس [6].

إن الحل الممكن لهذا الإشكال هو ما أشرنا إليه قبل قليل، لأن كتاب التفسير الكبير امتد تأليفه من أواخر سنة 594 هـ إلى أواخر أيام حياته من سنة 606 هـ . كما أنه قد يذكر أحيانا تاريخ تفسير السور، وفي أحيان أخرى يعزف عن ذلك، حيث لم يذكر تاريخ إتمام تفسير سورة الفاتحة وسورة البقرة، ثم ذكر تاريخ إتمام تفسير سورة آل عمران وسورة النساء، ثم انقطع عن ذكر التواريخ لثلاث سور، هي : سورة المائدة وسورة الأنعام وسورة الأعراف، ثم عاد إلى ذكر التواريخ إلى سورة الكهف، ثم انقطع مرة ثانية، هكذا كان الأمر يتأرجح بين

ذكر تواريخ إتمام التفسير لسورة ما ، ويعزف عن الأخرى، حيث توقف نهائيا عن ذكر التواريخ بعد سنة 603هـ، وهذا لا يدل على إتمام التفسير ، ولا على عدمه.

وكذلك كتاب المطالب العالية امتد تأليفه من سنة 603 هـ إلى سنة 606 هـ وهي سنة وفاته، دون إتمامه، حيث بقي الجزء العاشر وعدا فقط. وهذه المدد الطويلة التي استغرقها في إنجاز المشاريع الكبيرة الطويلة، تدل على أنه في هذه المشاريع يأخذ الوقت الكافي في إنجازها. كما أنه لا يشتغل بمشروع واحد حتّى يتمه، بل كان دائم الاشتغال في التأليف، بحسب القضايا المتداولة في زمان من الأزمنة، لذلك قد تكون تلك القضايا في مضمون عدد من الكتب، فيضطر لتناولها بمقدار الحاجة في كل كتاب، كما أن معظم كتبه مبتورة الإنجاز، حيث بقيت أجزاء أو أقسام دون كتابتها، ككتاب المباحث المشرقية، وكتاب المطالب العالية.

هذا، ولما كانت كتبه الفلسفية قد اشتهرت بين العلماء، وأقبل طلاب العلم إلى التعلم منها، في أثناء حياته، فدلّ ذلك على أهميتها، وقد ذكر هو بنفسه، أنه حينما ذهب إلى بلاد ما وراء النهر سنة 580 هـ، وجد بعض العلماء يدرسون تصانيفه المذكورة ، ككتاب المباحث المشرقية وكتاب نهاية العقول [7].

لذلك كان من الواجب أن نعرف بتلك الكتب الفلسفية، لكي يظهر مجهوده في الفلسفة، وتتضح حقيقة فكره، ومن تلك الكتب كتاب المباحث المشرقية، وكتاب المحصل، وكتاب الملخص ، وكتاب المطالب العالية.

كتاب المباحث المشرقية: إن هذا الكتاب يعتبر كتابا فلسفيا،لأنه جمع فيه كل العلوم الفلسفية، وعالجها بطريقة جديدة ومتميزة، كما قد خالف فيه القدامى في أقسام الفلسفة وترتيبها، ويشهد الجميع أي الأنصار والخصوم بذلك.

ولكن هذا الكتاب أثيرت حوله إشكالات، منها تسميته بالمباحث المشرقية، ومنها ما يتعلق بمضمونه، هل هو في الفلسفة أم في علم الكلام ؟ إن لفظ "المشرقية" لم يرد في المعاجم العربية، ولم يهتم به العلماء القدماء، بل أثيرت هذه المشكلة في العصر الحديث عند المستشرقين، فتبعهم بعض المفكرين العرب، وينقسم هؤلاء إلى فريقين، فريق يبحث عن جذور هذا الاصطلاح في الفكر الإسلامي، وزعم أنه يرجع إلى كتابات ابن سينا(ت 428 هـ) في كتابه الحكمة المشرقية وكتابه الآخر منطق المشرقيين.

وأما الفريق الآخر، فقد حاول تفسير مصطلح المشرقية برده إلى حكمة الإشراق والأنوار التي مهّد لها ابن سينا أيضا، وأساسها التصوف، وتلاه فيها السهروردي شهاب الدين (ت587هـ)، وابن عربي (ت 638 هـ). والإشراق عند هؤلاء عبارة عن أفكار صوفية تفسر الأشياء بقوى غيبية إلى جانب العقل.

وفي الواقع، إن الاتجاهين يتفقان على المراد منه، وهو مخالفة الفلسفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة، ويقال: أن كلمة مشرقية مشتقة من الشرق في مقابل الغرب، لأن أصحاب هذه ال عة كانوا يعيشون شرق اليونان، وفي الوقت نفسه وجدوا أن التفكير الشرقي القديم يتميز عن التفكير اليوناني، ويريدون با أيضا معارضة المشائية، لأن معارضتها بالدين ليست حجة قوية عند الفلاسفة، فأتوا بشيء عقلي يتعارض مع العقلي الأرسطي.

لهذا، يكون المراد من الحكمة المشرقية سواء عند ابن سينا أو الرازي هو الردّ على المشائية والدفاع عن الخصوصية الشرقية فكرا وحضارة، وبالفعل فإن ملامح الفكر الشرقي ظاهرة في كتاب الرازي هذا، بدليل أنه يرد على كل ما هو أرسطي، ولم يسلم ابن سينا نفسه من النقد، في الآراء التي شايع فيها أرسطو (ت 322 ق.م). بينما الآراء التي يخالف فيها المشائية تثمن وتعزز بحجج أقوى من حجج ابن سينا نفسه.

هذا، وأما إشكالية موضوع هذا الكتاب هل هو في الفلسفة أم في علم الكلام ؟ فإن العلماء والباحثين ليسوا متفقين عليه، فمنهم من يقول : إنه في علم الكلام ، ومنهم من يقول : إنه في الفلسفة ، ومنهم من يقول : إنه في العلمين معا. وبما أن هذا الرأي الأخير هو الشائع لدى العلماء، وهو الأقرب إلى الصواب، لأن الرازي حاول قدر المستطاع الجمع بين العلمين، بواسطة المسائل المشتركة بينهما، كما سبق الذكر.

لقد كان ابن خلدون (ت 808هـ) من الأوائل الذين تفطنوا إلى هذه المسألة عند الرازي، حيث يقول عن ترتيب كتاب المباحث المشرقية ومضمونه: أنه اختلطت فيه مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات في الفلسفة، فصارت فنا واحدا، وقد حصل ذلك بعد تغيير ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، فقدم الكلام في الأمور العامة، ثم تلاه الكلام في الجسمانيات وتوابعها، ثم الكلام أخيرا في الروحانيات وتوابعها [(8)]. وهذا صحيح.

وأما حاجي خليفة (ت1067هـ) فيقول: كتاب المباحث المشرقية في العلم الإلهي والطبيعي، وهو كتاب كبير، جمع فيه صاحبه آراء الحكماء السالفين ونتائج أقوالهم وأجاب عنهم. ثم قال: منهج هذا الكتاب بدأ بأعم الأمور نازلا منه إلى الأخص فالأخص (9).

هكذا يتفق العلماء على أن هذا الكتاب وضع على النسق الفلسفي. إلا أن صاحبه أخذ فيه قسطا كبيرا من الحرية في التصرف في مادته الفلسفية ومنهجه ومضمونه، وقد رتبه على ثلاثة كتب، هي :

الكتاب الأول: في الأمور العامة. وهي تسمى عند ابن سينا بالعلم الكلي، وعند أرسطو بالفلسفة الأولى، وعلى رأسها مسألة الوجود، الذي هو أعم الأمور، لقد بدأ البحث عن حقيقته وخواصه وأحكامه، ثم ذكر ما يقابله وهو العدم، ثم بحث ما هو قريب منه في الشمول، كالماهية والوحدة والكثرة، ثم انتقل إلى المسائل التي ينقسم إليها الوجود انقساما أوّليا. وهي الوجوب والإمكان والامتناع. ثم بعد ذلك تناول المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث، على أساس أن الموجود قد ينقسم إليهما أيضا انقساما أوليا على بعض الاعتبارات.

وأما إدخال مسألة القدم والحدوث ضمن الأمور العامة، فلأنه قد رأى بعض حقيقتهما وأحكامهما لها علاقة بالوجود، وأما أعراض المحدثات وأقسامها فقد أخر الكلام عنها إلى جملة الأعراض من الكتاب الثاني،كسبق الزمان للمحدث، أورده في باب الزمان، وكذلك اشترط الحاجة إلى المؤثر في الحدوث ، والقدم الزماني وحدوث العالم، لقد أخرها جميعا إلى باب العلة والمعلول. لأن ذلك أليق على حد قوله (10).

الكتاب الثاني: في أقسام الممكنات. لما كان الممكن ينقسم أوليا إلى جوهر وعرض، فقد ذكر في البداية حقيقتهما والخواص المشتركة بينهما، لذلك وضع كل قسم في جملة عند التحليل، والجواهر تتقدم على الأعراض بالحقيقة، بينما هو يقدم الجملة المشتملة على أحكام الأعراض على الجملة المشتملة على أحكام الجواهر، لأن المباحث الواقعة في أقسام الجواهر وأحكامها يتقرر ويتضح أكثرها بأصول مقررة في أحكام الأعراض، وكان هذا العذر سببا في ذلك التقديم (11).

هذا، لقد تناول أحكام الأعراض في هيئة المقولات التسع العرضية، مبتدئا بالكم وأحكامه ثم الكيف وأحكامه ، ثم جملة المقولات النسبية ، وهي السبع الباقية، وبعدها بحث

أحكام العلة والمعلول، وأحكام الحركة وعلاقتها بالزمان، لأن هذين المبحثين يتعلقان بالأعراض.

هذا، أما الجملة المشتملة على أحكام الجواهر، فقد قسمها إلى ثلاثة فنون:

الأول في الأجسام، حيث بحث تجوهرها وأحكامها وأحوالها، والكائنات التي لا نفس لها،

والفن الثاني في علم النفس، ومسائله هي الأحكام الكلية للنفس والقوى النباتية، والإدراكات الظاهرية والباطنية، وتجرد النفس وأفعالها، وأحوالها بعد مفارقة البدن، والنفوس السماوية.

والفن الثالث في إثبات الجواهر المجردة.

الكتاب الثالث: في العلم الإلهي، لقد تناول فيه واجب الوجود لذاته، من حيث إثباته ووحدته وتنزيهه عن الجواهر والأعراض، ثم أحصى صفاته، وبيّن أفعاله، ثم تكلم عن النبوات وتوابعها.

هكذا، يعتبر هذا الكتاب من أعظم كتبه الفلسفية، لأنه جمع فيه كل العلوم الفلسفية، واجتهد في حل إشكالاتها المختلفة المتعلقة بالأمور العامة أو العلم الطبيعي أو العلم الإلهي.

كتاب المحصل: اسمه الكامل: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. وهو كتاب استعمل في التدريس في جميع المعاهد والمدارس الموجودة في حضائر العالم الإسلامي في عهد الرازي ومن بعده. وخير دليل على ذلك، أن علماء كثيرين شرحوه، بعد أن تتلمذوا منه. وقد كانت الغاية من شرحه أو تلخيصه تسهيل فهمه لطلاب العلم، ولكن هؤلاء وقعوا في خلاف كبير حول قيمة هذا الكتاب.

لقد كان أول من قام بشرحه أحد تلامذته الكبار، وهو قطب الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي محمد السلمي المصري (ت 618 هـ). الذي كان أصله مغاربيا.

- وشرحه أيضا نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ) وسماه: تلخيص المحصل. ضمنه خصومة شديدة لصاحبه.

- وشرحه أيضا نجم الدين الكاتبي القزويني (ت675 هـ). وسماه: المفصل في شرح المحصل.

- واختصره علاء الدين بن عثمان المارديني (ت 750 هـ).

-وشرحه أيضا ابن خلدون (ت808هـ). وسماه: لباب المحصل، بل هو تلخيص أكثر مما هو شرح أو كان مشروحا على وجه الإجمال. وقد أدرج فيه تعليقات الطوسي على آراء الرازي.

-وقيل شرحه ابن تيمية (ت728هـ). وكتب تعليقات في ذمه.

ولما كان هؤلاء الشرّاح قد تعلموا فيه ككتاب مدرسي، حيث استفادوا منه، فإن بعضهم ذمه كالطوسي وابن تيمية، وأما الباقي فقد حاول الإنصاف واعترف بقيمته، كابن خلدون في قوله : "فوجدناه كتابا احتوى على مذهب كل فريد وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق إلا أن فيه إسهابا لا تميل همم أهل العصر إليه وإطنابا لا تعول قرائحهم عليه فرأيت بعون الله تعالى أن أحذف من ألفاظه ما يُستغنى عنه وأترك منها ما لابد منه وأضيف كل جواب إلى سؤاله وأنسج في جميعها على منواله" [12].

وهذه العبارة تبّين أن ما قام به ابن خلدون هو مجرد اختصار وتذيب لفظي، وأما الترتيب والمضمون فأبقاهما على حالهما، ماعدا إضافات من كلام الطوسي، وقليلا من بنات أفكاره، وعبر عنهما ب "ولقائل أن يقول" [13]. للدلالة على أن الكلام ليس للرازي، ولكن هذه الإشارة قد استخدمها الرازي نفسه في هذا الكتاب إلى جانب عدد كبير من الإشارات، التي يشير با إلى آرائه، مثل : "لأنا نقول".و"نحن نقول" و"عندي" و"قلنا" و"لنا" وأما المراد عنده من الإشارة الأولى، فهو مجرد افتراض أن شخصا ما يقول بكذا.

هذا، وأما ترتيب كتاب المحصل وقضاياه، فقد حافظ ابن خلدون عليهما في مختصره، حيث أبقى على تقسيم الأركان وعناوينها، كما أبقى على المقدمات في الركن الأول، لكنه أدخل تعديلات لفظية على عناوينها، فأصبحت المقدمة الأولى في البديهيات بدل العلوم الأولية، والمقدمة الثانية في النظر بدل أحكام النظر، وأبقى على لمقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه كما هو، ولكنه أخطأ بإطلاق اصطلاح البديهيات في المقدمة الأولى على التصورات والتصديقات، وكان الحق مع الرازي لما سماها بالعلوم الأولية .

والركن الثاني في العلوم وتقسيمها، لقد تكلم الرازي في البداية على تقسيم الممكنات على رأي الحكماء بعد تقسيمها على رأي المتكلمين، وقد عنون النظر الثاني بالعوارض ولم يظهر ذلك عند ابن خلدون، ولكنه وضع عنوان الموجودات عند الفلاسفة، ولم يكن ذلك بارزا عند الرازي، إلا أنهما وضعا عنوان النظر في الأجسام دون ترقيم لما سبق، كما هو حال خاتمة هذا الركن، حيث قسمت إلى نظرين، الأول في الوحدة والكثرة والثاني في العلة والمعلول.

وأما الركن الثالث والرابع ، فقد حافظ ابن خلدون على أقسامها وعناوينها الأصلية، لأن الناس يعرفون معاني الاصطلاحات والعلوم الواردة فيهما.

هذا، وأما الطوسي فيقول عن غرض تلخيصه:" وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه وشرحه وقوم في نقض قواعده وجرحه، ولم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف"[14]. ولكن هذا الزعم جاء ادراء لغرض آخر أفصح عنه منذ البداية، على أن المحصل اسمه غير مطابق لمعناه. وبيانه غير موصل إلى دعواه ، وفيه الغث والسمين ما لا يحصى. لذلك رأى أن من واجبه القيام بتصحيحه والرد عليه.

وهذا يعني أنه لم يكن غرضه مجرد تلخيص أو شرح، لأن ما فعله في الحقيقة هو مجرد نقد، حيث كان يتصيد بعض الآراء لينقض عليها بالتسفيه، بدل الالتزام بالتلخيص ، والواقع أن المضمون الوارد لا يتطابق مع العنوان المعلن، لأنه جاء على شكل تعليقات على قضايا منتقاة، لهذا لا يعد مثل هذا العمل تلخيصا أو شرحا. بخلاف شروح العلماء الآخرين.

هذا، وأما موضوع كتاب المحصل، فيذكر الرازي نفسه في مقدمته، أنه في علم الكلام، وبما أن هذا العلم عنده علم نظري فلا بأس أن يتضمن بعض القضايا والأفكار الفلسفية. لأنه أراد به أن يضع تأسيسا جديدا لعلم الكلام.

وأما ابن خلدون فقد ذكر أنه يقصد باختصاره الاشتغال بالمعارف الإلهية الموصلة إلى حضرة قدسية الله تعالى، اعتقادا منه أن كتاب المحصل في العلوم الإلهية،لأن صاحب المحصل تناول جميع القضايا الواردة فيه بكيفية توحي أنه في العلم الإلهي.

هذا، وأما نصير الدين الطوسي، فيرى أنه في علم الأصول ، وإنما وضع ترتيبه ومضمونه على غير العادة الجارية في علم الأصول، أو أنه في أصول علم الأصول. بسبب المادة الفلسفية فيه.

وهناك من يرى أن موضوع كتاب المحصل في التوفيق بين علم الكلام والفلسفة، أمثال الدكتور محمد عابد الجابري، في قوله :أنه لأول مرة في تاريخ علم الكلام يظهر كتاب بمثل هذا الوضوح في هدفه في تحقيق المصالحة بين علم الكلام والفلسفة، ليس على طريقة التوفيق المعتاد، بل على شكل تعايش بين مفاهيم العلمين، حتى صار موضوعهما واحدا يشترك فيه المتكلمون والفلاسفة معا [15].

هكذا يكون كتاب المحصل قد أحدث ضجة فكرية عبر العصور، بسبب الجمع بين علم الكلام والفلسفة، وكذلك بطريقته الجديد في تناول القضايا المعرفية والطبيعية والإلهية.

وفي الحقيقة إن موضوع هذا الكتاب في علم الكلام والفلسفة معا، وربما أراد صاحبه أن يجعل علم الكلام علما حقيقيا، خاصة بعد أن وضع له الأصول المنطقية وحدّد له الموضوع والغايات، حيث أصبح ليس مجرد آراء جوفاء أو سفسطة لا طائل من ورائها، لذلك كانت أقسامه تشكل سلسلة متكاملة بالعلم بالحقيقة المطلقة.

ولا ينبغي الاستهانة بهذا الجمع بين العلمين، ولا هو بالعمل اليسير والسهل، ولا بالنظرة المنحرفة، مثلما يتوهم خصوم الرازي، الذين طعنوا فيه اضطرارا بما ألفوا واعتقدوا، وقد يكون هذا الكتاب غير ممنهج ولا يتفق مع ما هو مألوف، إذا اعتبر بأنه في علم الأصول أو غيره، ولكنه خاص، لأنه كتب للخواص، وفريد من نوعه بالجديد الذي فيه.

ويمكن تقسيم كتاب المحصل إلى قسمين رئيسيين :

القسم الأول : في علوم الحكمة، ويقودها المنطق الذي قاد وحكم قضايا الركنين الأول والثاني، حيث جاءت قواعد المنطق وآلياته في الركن الأول واضحة، وأما في الركن الثاني فقد تناول الرازي موضوعه في الطبيعيات بأدوات المنطق كالمقولات، حيث بحث الموجودات في البداية بالأمور الكلية على رأيي الحكماء والمتكلمين، فالحكماء قسموها إلى واجب وممكن، والمتكلمون قسموها إلى قديم ومحدث. ثم ختم هذا الركن بالحديث عن الوحدة والكثرة والعلة والمعلول.

كما بحث الموجودات الممكنة بالمقولات الخاصة بالأعراض، وقسمها إلى قسمين : عرض قسمة وعرض نسبة، حيث يضم الأول الكم والكيف، ويضم القسم الثاني مقولات السبع الباقية.

القسم الثاني: في الإلهيات. التي هي موضوع الركن الثالث، وقد تناول فيه المسائل الإلهية، كوجود الله تعالى وإثباته، والصفات والأفعال والأسماء بالمضمون الإسلامي البحت. وأما الركن الرابع ففي السمعيات، وهي تابعة للإلهيات، كالنبوة والمعاد ومسائل أخرى كالأحكام والإمامة.

هكذا يكون الرازي في هذا الكتاب قد انطلق منطقيا، وبحث مسائل المعلومات كفيلسوف وختم الكتاب كعالم الأصول، وهذا الكتاب قد جاء أيضا تتويجا لكتبه المطولة، وهو يمثّل زبدة فكره المتنوع.

كتاب المطالب العالية: عنوانه الكامل: المطالب العالية من العلم الإلهي، وقد ألفه الرازي على نمط "أثولوجيا" في اللسان اليوناني، كما صرّح في افتتاحيته، ليؤكد على أنه في الإلهيات المحضة. وأن هذا العلم قائم على طريقين، طريق العقل وطريق الوحي، وكلاهما صحيح، وهو يعبر عن حقيقة مطالب هذا العلم.

وخير دليل على ذلك، ما شهدت به مقدمة هذا الكتاب، المتضمنة لأربع قضايا جوهرية، هي:

القضية الأولى: النظر في مكانة هذا العلم بالنسبة إلى العلوم الأخرى، فهو عنده أشرف العلوم لأنه أعلاها جميعها.

القضية الثانية : البحث عن الطريق الموصل إلى هذا العلم، أهو العقل أم سبيل الأخذ بالأولى والأخلق ؟

القضية الثالثة: البحث عن تحصيل المعارف أيكون بطريق واحد أم بطرق كثيرة ؟

القضية الرابعة : هي محاولته لضبط معاقد هذا العلم.

إن غرض الرازي من إثارة هذه القضايا هو أن يبين مكانة هذا العلم والسبل الموصلة إلى مطالبه ومعرفة معاقده.

هذا، ولقد قال المؤرخون: أن هذا الكتاب ألفه في ثلاث أو أربع مجلدات، ولم يتمه، وهو آخر ما ألّف، أما أنه جاء في هذا العدد من المجلدات، فلا ندري ما المراد بالمجلد، أهو الجزء أو ما يتألف من أجزاء ؟ إن كان المراد ما يحتوي على عدد من الأجزاء ، فلا إشكال هنا. وأما إن كان المراد ما يحتوي على جزء واحد، فهنا إشكال، لأن هذا الكتاب وضع تصوره على عشرة أقسام، حيث أنجزت تسعة أقسام، وبقي العاشر. ولربما يقصد المؤرخون أن الأجزاء الأربعة الأولى التي هي في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله تمثل كتابا واحدا، وباقي الأجزاء يعدونا كتبا مستقلة.

كما ظنوا بالنسبة للجزء الثامن في النبوات بأنه كتاب مستقل، وكذلك الجزء التاسع في الجبر والقدر، وهذا غير صحيح، لأن العلم الإلهي في تصور الرازي ليس مجرد بحث في ذات الله

تعالى وصفاته وأفعاله، بل هنا متعلقات بذلك كله، كمسألة خلق العالم، والمكان والزمان والأرواح والنبوات والمعاد.

وأما أن هذا الكتاب لم يتمه، فهو صحيح ، ولكن من ظن أنه آخر ما ألف، فقد أخطأ، لأنه كان يؤلف عددا من الكتب في وقت واحد، وقد سبق الكلام عن هذا الأمر، ولما كان يستغرق وقتا طويلا في تأليف كتبه المطولة، فلابد أننا لا نستطيع الجزم أن هذا آخر كتبه، بدليل إحالته إلى هذا الكتاب في كتاب شرح عيون الحكمة لابن سينا، في قوله : " وهنا وجوه كثيرة في الإشكالات ذكرناها في الكتاب المسمى " المطالب العالية" "[16].

وقد يفهم البعض من هذه الإحالة، أن كتاب المطالب العالية متقدم على كتاب شرح عيون الحكمة، وهذا غير صحيح، لأن المسألة التي كان يناقشها قبل الإحالة هي مسألة الكلي، وبما أنها يمكن أن تَرِدَ في الأمور العامة أو في العلم الإلهي، فقد أوردها في العلم الإلهي، سواء في الكتاب المشار منه أو المشار إليه.

ولما كان الرازي قد توسع كثيرا في الأمور الجوهرية من العلم الإلهي في هذا الكتاب. فلابد أنه في تلك الإحالة يعني الأجزاء الأربعة الأولى منه، وليس جملة الكتاب، لأن تلك الأجزاء متكاملة فيما بينها، لو كان الأمر على العكس من ذلك، لاضطر إلى وضع تقديم لكل جزء كما جرت العادة لديه في الأجزاء اللاحقة للأول.

ولأنه في بعض الإحالات الأخرى كان يعّين الجزء المراد، كقوله:"ولنا في هذا الموضوع وجوه دقيقة غامضة ذكرناها في كتاب "الجبر والقدر" وعبارة الكتاب غنية عن الشرح"[17]. والكتاب الذي أحال إليه هنا هو الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية، وليس كتابا منفردا.

وقد يفهم أيضا من هذه الإحالة أيضا، أن الكتابين كان يؤلفهما في وقت واحد، وذلك لورود الإحالة في الجزء الثالث والأخير من كتاب شرح عيون الحكمة، وأما الكتاب المحال إليه، فهو الجزء التاسع من كتاب المطالب العالية، الذي هو جزء أخير في الموعة، وقد أشار إلى إتمامه في محرم من سنة 606 هـ ، وهذا يدل أيضا على أنه فرغ من تأليفهما في وقت واحد تقريبا.

هكذا، كان الرازي يخطط للمشاريع، ويفتح الورشات، وينتقل من ورشة إلى أخرى، حسب مقتضى الحال، وقد يتأخر عن زيارة ورشة ما، ولكنه إذا زارها أسرع في الإنجاز، ويدفع بالمشروع قدما، وهذا مشاهد في تأليف كتاب المطالب العالية، ويظهر من خلال تواريخ

إتمام كل جزء، المذكورة في خواتمها، والتي أشار إليها بعض العلماء، مثل طاش كبرى زادة (ت 968 هـ) الذي ذكر تواريخ إتمام الأجزاء الستة الأولى، دون الباقي، وهذه تواريخها كلّها:

ـ الجزء الأول : أتمه يوم الجمعة من ذي القعدة سنة 603 هـ.

ـ الجزء الثاني:أتمه بجرجانية خوارزم في النصف الثاني من شهر ربيع الأول سنة605 هـ.

ـ الجزء الثالث : أتمه بجرجانية خوارزم في الدار المملوكية في ليلة الاثنين السادس من ربيع الأول سنة 605هـ. يظهر من هذا التاريخ أن هذا الجزء متقدم في التأليف على الجزء الثاني. وهذا غير صحيح، لأن التاريخ المذكور يحتمل وجود الخطأ في الشهر، ربما كتب النساخ شهر ربيع الأول بدل ربيع الثاني. ولأن الترتيب الذي أورده في المقدمة يكون دالا على تقديمه للكلام في الصفات السلبية – الت يه – على الكلام في الصفات الإيجابية في كتبه الأخرى، هكذا يكون الجزء الثاني متقدما على الجزء الثالث في التأليف والترتيب. وما الخطأ إلا في ذكر الشهر.

ـ الجزء الرابع:أتمه ليلة الأربعاء من جمادى الأولى سنة 605 هـ. دون ذكر تاريخ اليوم.

ـ الجزء الخامس: أتمه ليلة السبت السابع عشر من جمادى الأولى سنة 605 هـ.

ـ الجزء السادس: أتمه يوم الاثنين الثاني عشر من جمادى الآخرة سنة 605 هـ.

ـ الجزء السابع: أتمه يوم الاثنين الرابع عشر من رجب سنة 605 هـ.

ـ الجزء الثامن: لم يذكر تاريخ إتمامه.

ـ الجزء التاسع: أتمه في العشر الأواخر من محرم سنة 606 هـ.

والملاحظ عن التواريخ المذكورة أعلاه، أنه شرع في تأليف الجزء الأول في أواخر سنة 603 هـ ثم انصرف عن مشروع كتاب المطالب العالية لمدة تفوق العام، وبعد أن عاد إلى تأليفه عكف على إنجاز سبعة أجزاء من الثاني إلى الثامن في وقت قياسي يقدر بستة أشهر فقط،وأما الجزء التاسع فأتمه في مطلع سنة 606هـ ، وبقي من المشروع الجزء العاشر دون تأليف، حيث أدركه الموت في غرّة شوّال سنة 606 هـ.

هذا، وأما موضوع كتاب المطالب العالية، فقد اختلف فيه العلماء، فمنهم من يقول: أنه في الحكمة [18]. ومنهم من يقول: أنه في علم الكلام [19]. ومنهم من يقول: أنه في الأصول[20]. ولكن هذه الآراء ليست صائبة، لأن صاحب الكتاب يصرّح بأنه في العلم الإلهي،

وقد بيّن في مقدمته حقيقة هذا العلم وأقسامه، وهي عشرة أقسام، وعند التأليف سمى كل قسم منها بكتاب، على النحو الآتي :

القسم الأول: في الدلائل الدالة على إثبات واجب الوجود لذاته. حيث تناول فيه الدلائل القطعية اليقينية، وقد أسهب في ذكر الدلائل المثبتة للإله القديم، ثم تكلم في مسائل الوجوب والوجود والإرادات والتعيّن والماهية، وهو مطبوع كجزء أول.

القسم الثاني: في صفات الله تعالى، من حيث أصنافها وأحكامها وتن يهه تعالى عن التحيز والجهة والضد والند، وهو مطبوع كجزء ثاني.

القسم الثالث: في صفات الإكرام، ولما كان القسم السابق في الصفات السلبية، فإن هذا القسم كان في إثبات الصفات الإيجابية، كالقدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام والبقاء والحكمة.

القسم الرابع: في أفعال الله تعالى، وهو ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام:

الأول: دوام الله تعالى في كونه فاعلا وجوادا.

الثاني: كيفية صدور الأفعال عن الله تعالى.

الثالث: الكلام في القضاء والقدر.

وهذه الأقسام الأربعة طبعت كأجزاء على هذا الترتيب.

القسم الخامس: في تخليق العالم الأعلى والأسفل، حيث تناول فيه ذاتيات الجسم، وإشكالية الجوهر الفرد، وأحكام الأجسام، والهيولى الأولى.وهو مطبوع كجزء سادس في الهيولى.

القسم السادس: في مراتب الأرواح المقدسة. وهو مطبوع كجزء سابع في الأرواح العالية والسافلة. تناول فيه النفس الإنسانية، والأرواح السفلية المسماة بالجن والشياطين. والأرواح العالية الفلكية.

القسم السابع: في حقيقة المكان والزمان وهو مطبوع كجزء خامس في الزمان والمكان، حيث تناول فيه الزمان في المقالة الأولى، والمكان في المقالة الثانية.



القسم الثامن: في النبوة وشرح حقيقتها. وهو مطبوع كجزء ثامن في النبوات، تناول فيه القول بالنبوة عن طريق المعجزات، والقول بالنبوة عن طريق آخر سماه بإكمال الناقصين، ثمّ تكلم في السحر وأقسامه من أجل التمييز بين النبي والساحر.

القسم التاسع: في كيفية اكتساب الصفات الفاضلة، وهو مطبوع كجزء تاسع في الجبر والقدر أو القضاء والقدر، إن مقدمته توحي أنه كتاب مستقل، لأنها جاءت على نمط افتتاحيات الكتب المستقلة. بخلاف الأجزاء السابقة التي كانت تمهيداتها وجيزة جدا، بعضها منعدم التقديم أو التمهيد. كالجزء الرابع.

وقد تناول فيه مسألة خلق الأفعال، وقسمه إلى مقدمة في بيان مذاهب الناس في هذا الموضوع، وأبواب في تقرير الدلائل العقلية والنقلية على أن أفعال العباد كلها بتقدير الله تعالى.

القسم العاشر: في المعاد الروحاني والجسماني. ويتفق جميع المؤرخين والعلماء والباحثين على أنه لم يؤلفه، لأن الموت أدركه قبل إتمام هذا المشروع.

هذا، إن هذا الكتاب يمثل قمة هرم فكر الرازي وهو يعبر بصدق عن فلسفته الأولى، وقد ردّ فيه على الفلسفة الأولى اليونانية. لذلك يكون قد وضع بالفعل الأساس المتين للعلم الإلهي في الفكر الإسلامي.

كتاب الملخص في **المنطق والحكمة:** إن هذا الكتاب يشبه كتاب المباحث المشرقية في التعبير عن قضايا الفلسفة وأقسامها، إلا أن فيه قسما خاصا بالمنطق، لذلك يكون شاملا لكل أقسام الفلسفة المعروفة عند القدماء، وأما الشيء المضاف فيه هو الأمور العامة وتفصيل الكلام فيها.

ولاشك أن هذا الكتاب في الفلسفة، حيث يشتمل على جميع أقسامها، وفيه جوابات على إشكالاتها ، بدليل أنه كان مصدرا هاما في مادة الفلسفة سواء عند الرازي أو عند غيره. لذلك كان يحيل إليه، عندما يتناول المسائل الفلسفية في كتبه الأخرى، ولقد جاءت الإحالات الكثيرة إليه في شروح كتب ابن سينا الفلسفية، كشرح كتاب الإشارات والتنبيهات وشرح كتاب عيون الحكمة، ولما كانت هذه الكتب فلسفية دون منازع، فإن الإحالة من شروحها إلى هذا الكتاب يدل على أن مادته فلسفية محضة، كونه مصدرا لشرح قضايا الفلسفة.

هذا، ويشهد العلماء على أن هذا الكتاب في الحكمة والمنطق. كما ذكر حاجي خليفة (ت1067هـ)، الذي قال: شرحه أبو الحسن القزويني الكاتبي (ت 675 هـ) وسماه المنصص، واختصره نجم الدين ابن اللبودي (ت 666 هـ). وعليه حاشية مفيدة للأبري (ت 663هـ). وشرحه شمس الدين اللبودي (621 هـ) [21]. مع العلم أن هذين الأخيرين من تلاميذ الرازي الكبار.

إن كتاب الملخص يتميز عن كتاب المباحث المشرقية وكتاب المحصل بالمنطق، حيث أورده في القسم الأول بمفرده، كعلم قائم برأسه. ثم جعل القسم الثاني في الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض والعلم الإلهي.

القسم الأول: في المنطق ، يتألف من مقدمة وجملتين، المقدمة في بيان الحاجة إلى المنطق وموضوعه. والجملة الأولى في التصورات، وقد رتبها على قسمين: الأول في المقدمات ، تناول فيه جملة أحوال التصورات. والقسم الثاني في المقاصد، أي الكلام في الحدود والرسوم.

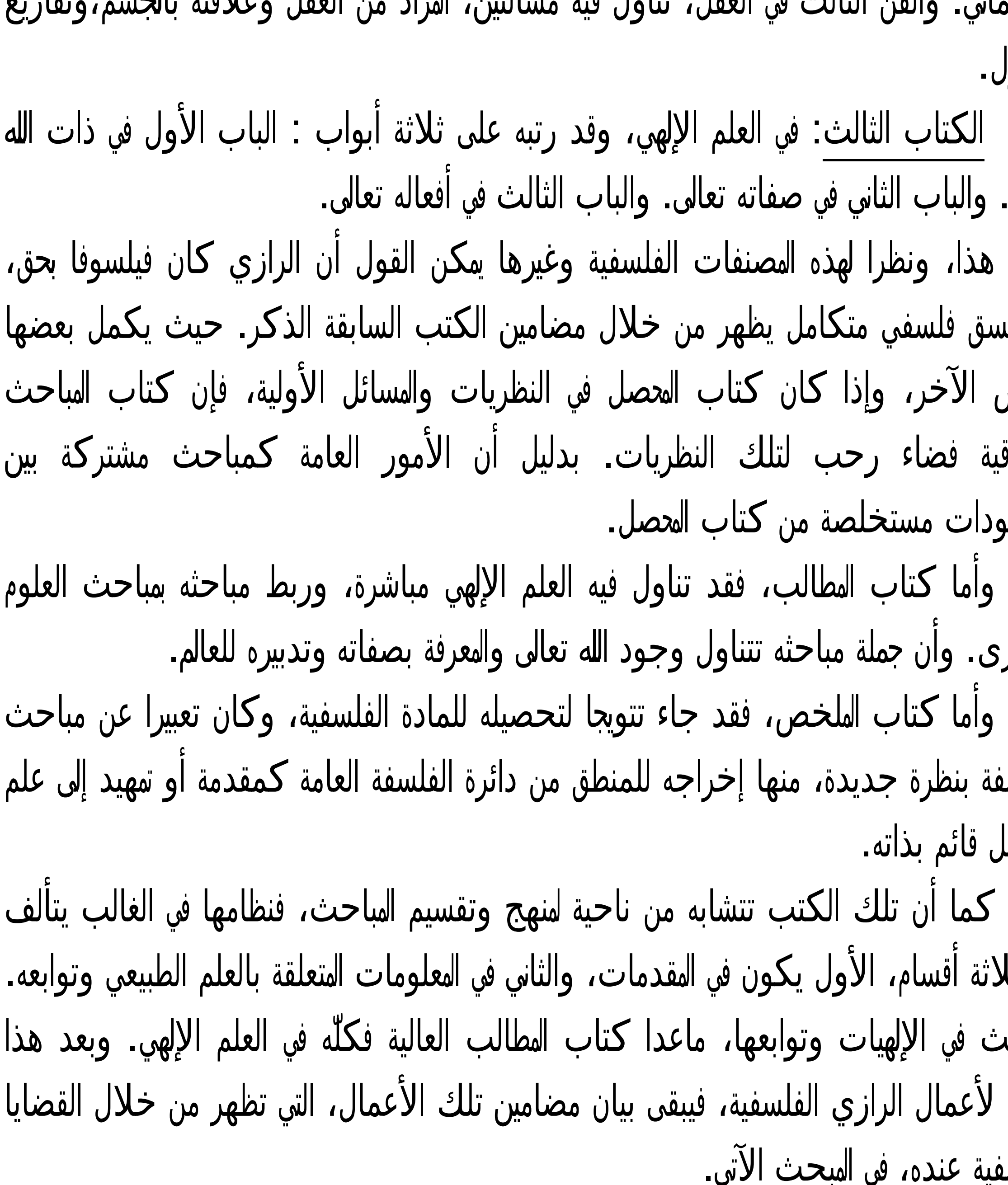
وأما الجملة الثانية ففي التصديقات، وقد قسمها إلى ثلاثة أبواب: الباب الأول في أحكام القضايا، والباب الثاني في القياس، من حيث تأليفه ومادته وقواعده، والباب الثالث في البرهان وأصناف المقدمات.

القسم الثاني: وقد قسمه إلى ثلاثة كتب، هي:

الكتاب الأول: في الأمور العامة، وفيها النظر في الوجود والماهية والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع والقدم والحدوث.

الكتاب الثاني: في أحكام الجواهر والأعراض، وقد رتبه على مقدمة وجملتين. المقدمة في بيان حقيقة الجوهر والعرض وأحكامهما. أما الجملة الثانية ففي الأعراض، التي هي المقولات التسع، حيث توسع كثيرا في مقولتي الكم والكيف، وأوجز جدا في باقي مقولات الأعراض ، ولكنه أضاف لواحق عليها وهي العلل المعلولات والحركة والزمان.

وأما الجملة الثانية، ففي الجواهر، وقد رتبها على ثلاثة فنون، الفن الأول في الأجسام، تناول في البداية مسألة تجوهر الأجسام وأحكامها، ثم عرج على أنواعها وظواهرها بإسهاب، والفن الثاني في النفس، لقد بحث حقيقتها، ثم تكلم عن القوى النباتية والإدراكات الظاهرة والباطنة، ثم تناول ماهية النفس الإنسانية وصفاتنا وعلاقتها بالبدن وتكلم أيضا عن المعاد



الجسماني. والفن الثالث في العقل، تناول فيه مسألتين، المراد من العقل وعلاقته بالجسم،وتفاريع العقول.

الكتاب الثالث: في العلم الإلهي، وقد رتبه على ثلاثة أبواب : الباب الأول في ذات الله تعالى. والباب الثاني في صفاته تعالى. والباب الثالث في أفعاله تعالى.

هذا، ونظرا لهذه المصنفات الفلسفية وغيرها يمكن القول أن الرازي كان فيلسوفا بحق، وله نسق فلسفي متكامل يظهر من خلال مضامين الكتب السابقة الذكر. حيث يكمل بعضها البعض الآخر، وإذا كان كتاب المحصل في النظريات والمسائل الأولية، فإن كتاب المباحث المشرقية فضاء رحب لتلك النظريات. بدليل أن الأمور العامة كمباحث مشتركة بين الموجودات مستخلصة من كتاب المحصل.

وأما كتاب المطالب، فقد تناول فيه العلم الإلهي مباشرة، وربط مباحثه بمباحث العلوم الأخرى. وأن جملة مباحثه تتناول وجود الله تعالى والمعرفة بصفاته وتدبيره للعالم.

وأما كتاب الملخص، فقد جاء تتويجا لتحصيله للمادة الفلسفية، وكان تعبيرا عن مباحث الفلسفة بنظرة جديدة، منها إخراجه للمنطق من دائرة الفلسفة العامة كمقدمة أو تمهيد إلى علم مستقل قائم بذاته.

كما أن تلك الكتب تتشابه من ناحية لمنهج وتقسيم المباحث، فنظامها في الغالب يتألف من ثلاثة أقسام، الأول يكون في المقدمات، والثاني في المعلومات المتعلقة بالعلم الطبيعي وتوابعه. والثالث في الإلهيات وتوابعها، ماعدا كتاب المطالب العالية فكلّه في العلم الإلهي. وبعد هذا البيان لأعمال الرازي الفلسفية، فيبقى بيان مضامين تلك الأعمال، التي تظهر من خلال القضايا الفلسفية عنده، في المبحث الآتي.

هوامش المبحث الثاني من ف1 . ب3.

(1) الرازي . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص 91-92.
(2) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 306.
(3) الرازي . شرح الإشارات . ج 1 . ص 153.
(4) المصدر نفسه . ج 1 . ص 102.
(5) الرازي . التفسير الكبير . مج 11 . ج 22 . ص 7.
(6) الرازي . تأسيس القديس . ص 106.
(7) الرازي . المناظرات . ص 39.
(8) ابن خلدون . المقدمة . ص 392.
(9) حاجي خليفة ، كشف الظنون . مج 2 . ص 1577-1778.
(10) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 232.
(11) المصدر نفسه . ج 1 . ص 267.
(12) ابن خلدون . لباب المحصل . نشره الأب الأغوسطيني لوسيانو روبيو . دار الطباعة المغربية . تطوان المغرب 1952 . ص 2-3.
(13) المرجع نفسه . ص 3.
(14) الطوسي . تلخيص المحصل على هامشه. ص 16.
(15) الجابري محمد عابد. بنية العقل العربي . ص 502.
(16) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج 3 . ص 100.
(17) المصدر نفسه . ج 3 . ص 96.
(18) القبطي . تاريخ الحكماء . ص 292.
(19) الذهبي . تاريخ الإسلام . طبقة 61 . ص 205. وحاجي خليفة . كشف الظنون . ج 2 . ص 1714.
(20) الصفدي ، الوافي بالوفيات . ج 4 . ص 255.
(21) حاجي خليفة ، كشف الظنون . مج 2 . ص 1819.

المبحث الثالث: قضايا الفلسفة عند الرازي.

إن موضوع الفلسفة لدى الرازي يظهر من خلال القضايا التي تناولها في كتبه الفلسفية، ومن خلال مفهومه للفلسفة مما سبق ذكره، أي أن الفلسفة تعني النظر في جميع الموجودات والمعرفة بالعلوم المتعلقة بها.

ولقد تقدم الكلام على الجمع بين قضايا الفلسفة وبعض قضايا علم الكلام، كإلحاقه قضية القدم والحدوث الكلامية بقضايا الوجوب والإمكان والامتناع الفلسفية، وقد حصل ذلك في جميع المواقع التي يتطرق فيها إلى هذه القضايا.

وهو بهذا الدمج بين قضايا الفلسفة وعلم الكلام، يكون قد أسس فلسفة جديدة، غايتها الجواب على الإشكاليات الفكرية بقدر الاستطاعة ، وفي رأيه أن هذه القضايا مشتركة بين العلمين، وهدفها واحد، لأنها لا تؤدي الغرض إذا كانت منفصلة عن بعضها البعض، ولأنه أيضا وجد الفكر الإسلامي يحث على التفكير الحرّ والتأمل، انطلاقا من نزول الوحي إلى عهده، كما أن المناهج المستعملة في البحث الفلسفي متعددة ومتنوعة، فلا داعي للتقليد.

هكذا، كان التراث الفكري الإسلامي يدفع المفكرين قدما إلى المزيد من الابتكار والتفلسف، لذلك صدق من قال: يبدأ الفيلسوف الإسلامي متكلما ثم ينتهي فيلسوفا[1].وهذا يعني أن الفيلسوف الإسلامي، لا يكون كذلك إلا إذا كان متكلما، ربما هذا الذي جعل الرازي يبحث في القضايا المشتركة في العلمين معا، لكي يكوّن وحدة في شخصية الفيلسوف الإسلامي، وفي الوقت نفسه يكون قد أسس لهذه الفلسفة.

هذا، ولما وجد أن الفيلسوف والمتكلم ينظران معا في أعم الأشياء كالوجود، ثم ي لان إلى الأخص فالأخص، فلذلك جعل القضايا العامة في نسق واحد، وما دامت هي كذلك فتشمل جميع المباحث الفرعية في العلوم المختلفة، لذلك أصبحت قضايا الواجب والممكن والممتنع والقديم والمحدث تشكل جوهر فلسفة الرازي، وهذه القضايا الأساسية تنقسم إلى قضايا فرعية بدورها، التي تمثل مباحث الفلسفة،ويشكل ذلك الـموع النسق الفلسفي، كما أن تلك القضايا تكون حاضرة في أقسام الفلسفة المعهودة كلها، أي في المنطق والفلسفة الطبيعية والعلم الإلهي، كما تحتل الصدارة في الأمور العامة عند الرازي.

هكذا، يكون العالم أو الفيلسوف عنده، هو الذي يطير في أقطار الملكوت، ويسبح في بحار المعقولات، فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال، ثم يعرف انقسام الممكن إلى جوهر وعرض، والجوهر إلى بسيط ومركب، ويبالغ في تقسيم كل منها إلى أنواعها وأنواع أنواعها ثم إلى أجزائها، ثم يعرف الجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره، ثم يعرف أثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره [2].

هذا، ولما كان الوجود أعم الأمور جميعا، فلابد أن يقال على واجب الوجود لذاته، وعلى ممكن الوجود لذاته، ولكن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، هل يقال لفظ الموجود عليهما معا، بحسب مفهوم مشترك أو بحسب الاشتراك اللفظي فقط ؟ وإذا كان يقال بحسب مفهوم مشترك ، فهو ينقسم بدوره إلى قسمين:

الأول: إنه يقال في حق واجب الوجود لذاته مقارن لماهية أخرى. فيكون الوجود صفة لتلك الماهية ومن لواحقها.

الثاني: إنه أمر قائم بنفسه مستقل بذاته، لا صفة لشيء من الماهية [3].

لذلك يرى الرازي أن لفظ الموجود يقال على واجب الوجود لذاته بواحد من الأقسام الثلاثة الآتية:

القسم الأول: هو رأي الذين يعتبرون لفظ الموجود لا يفيد مفهوما واحدا مشتركا، بل هو مجرد اشتراك لفظي، وهذا الرأي يقول به أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) وأبو الحسين البصري (ت 436 هـ).

القسم الثاني : هو رأي من يقول بأن لفظ الموجود يفيد مفهوما مشتركا واحدا، لكن في حق الواجب يعني الوجود المجرد، وهو قول الفلاسفة، كابن سينا (ت 428 هـ).

القسم الثالث: هو رأي من يقول بأن الوجود صفة حقيقية لله تعالى، فيصير وجود الله تعالى غير ماهيته، وهو قول طائفة كبيرة من المتكلمين، وهو الرأي الذي ناصره الرازي في أكثر كتبه [4].

والدليل على صحة ما ذهب إليه يظهر من تقسيم الموجود إلى ثلاثة أنواع، وهي :

الأول: الموجود المتحيز، وهو إما أن يكون قابلا للقسمة كالجسم، وإما أن لا يكون كذلك، كالجزء الذي لا يتجزأ عند من يقول بإثباته.

الثاني : الموجود الحال في المتحيز، وهو الأعراض القائمة بالجواهر والأجسام، وهي الأعراض التسعة عند الفلاسفة.

الثالث: الموجود اللامتحيز ولا الحال في المتحيز، وهو الباري تعالى.

وهذا القسم الأخير أثبته الفلاسفة، وأنكره المتكلمون لاعتقادهم أن ما سوى الله تعالى محدث، ولكن توقف دليلهم على حدوث العالم عند المتحيزات وأعراضها. حيث جعلهم ذلك أمام أمرين: إما إبطال هذا النوع، وإما إقامة الدليل على حدوثه، لذلك جاء كلامهم ليس تاما في هذه القضية (5).

ومما لاشك فيه، أن الرازي سلك نج الفلاسفة في تقسيم الموجود إلى قسمين، في أكثر كتبه، فهو إما واجب الوجود لذاته، وإما ممكن الوجود لذاته، لأنه لا يجوز أن تكون كل الموجودات واجبة، ولا أن تكون كلها ممكنة، لأن كلّ ممكن محتاج في وجوده إلى شيء آخر مغاير له، ولما ثبت أنه يستحيل أن يكون هذا المغاير ممكنا،فثبت أنه واجب الوجود لذاته (6).

غير أنه، لما أراد إثبات المؤثر في وجود الموجودات الممكنة، فلم يجد الحل المناسب، إلا ترجيح قول المتكلمين على قول الفلاسفة، بأن المؤثر فاعل بالقصد والقدرة والاختيار، لا بالطبع والإيجاب (7). وهذا اضطراب واضح، لأنه أقرّ في البداية بصحة طريق الوجوب والإمكان، ثم تراجع عن القول بالعلة الموجبة الموافقة لهذا الطريق، فقال بالفاعل المختار على طريق المتكلمين.

والحق أنه متناقض في قضية المؤثر في وجود الموجودات، فهو يقول مرة: بأن أمر الوجوب بالذات حاصل متحقق سليم من كل طعن(8). ويقول مرة أخرى: أن دلائل كثيرة تقوم على بطلان قول الفلاسفة، بأن المؤثر في العالم هو موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار ، بل كان ينعت هذا القول بالبطلان والسقوط وغيرهما (9). دون الالتفات إلى رفع هذا التناقض، الذي هو ظاهر.

ولما كان تصور المؤثر على قسمين :

أحدهما الفاعل المختار، والثاني العلة الموجبة، فقال المتكلمون بالأول، وقال الفلاسفة بالثاني، وأما الرازي فيقول بالأول، وفي الوقت نفسه يورد حججا كثيرة مؤيدة لرأي الفلاسفة في عدم امتناع إسناد الأثر القديم إلى المؤثر القديم (10).

ولكن عذر الرازي معه، لما أقحم قضية القدم والحدوث في قضايا الفلسفة، وأثبت أكثر من قديم واحد على غير طريق الفلسفة، بل اختار طريقا لنفسه يليق بالباري تعالى، وربما هو مضطر للقول بما قال، وتناقضه في مسألة المؤثر وغيرها تشفع له اجتهاداته الحسنة، وشجاعته في مواجهة الإشكاليات العويصة بكل ثبات، وفتحه لآفاق العقل، حتى صار بفضله واسعا جدا بالنسبة للثقافة الإسلامية قبله المقيّدة بفلسفة أرسطو (ت 322 ق.م).

هذا ، وأما قضية الواجب، فيرى أن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون قديما أزليا، والعكس ليس بصحيح، بمعنى ليس كل ما هو كان قديما هو بالضرورة سيكون أزليا أو واجب الوجود، لأن واجب الوجود لذاته غير قابل للعدم، لذلك فهو موجود أزلا وأبدا، وأما العكس فلا يصح، باعتبار العقل لا يمنع دوام المعلول بدوام علته، فيكون المعلول من هذه الجهة قديما باقيا أزليا أبديا، مع ذلك ليس بالواجب، بل هو ممكن فقط [11].

هكذا، يعارض الرازي الفلاسفة بهذا الموقف، ويردّ عليهم بأن الباري تعالى متقدم على العالم في الوجود بقدم غير متناه وبغير زمان، لأن الزمان هو أصل الشبهة عندهم، وإذا كان الزمان يمتنع أن يكون له زمان، مثل تقدم الزمان الماضي على زمان المستقبل دون زمان، فلم لا يجوز تقدم الباري تعالى على وجود العالم بلا زمان ؟ [12].

ولكن الرازي قد يتفق مع الفلاسفة في اللفظ أو العبارة، ويختلف معهم في المفهوم، كما سبق في قضية القدم، وأما إن وافقهم في موقف ما وقضية ما، كنظرية الوجود ولواحقها مثل العلل والمقولات، فهو لا يتردد بالردّ عليهم بقوة في مواقف وقضايا كثيرة، خاصة في العلم الطبيعي [13].

وكذلك كان يردّ عليهم في القضايا التي يخالفون بها العقائد الإيمانية، كقضية الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وعلم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات، وإنكار المعاد الجسماني.

وقد كان يخالف أيضا أصحابه في قضايا هامة عندهم، مثل مخالفته لقول الباقلاني (ت403هـ) ببطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. كما يعلن أنه لا يمكن إثبات العقل بالنقل، وإنما النقل بالعقل، وهو في هذه القضية لا يقصد تقدم العقل على النقل،مثلما يظن به خصومه، بل يعني الإثبات.

وهذا التوجه لدى الرازي في نقد الفلاسفة، إنما يدل على التفلسف وإعمال العقل، لأن الفلسفة تنشأ من ممارسة التفكير، وليس من التقليد،كما أن الفكر رحب،لا تحده الاصطلاحات

والموضوعات المألوفة، وهذه الحرية الفكرية وما يلزم عنها من الأفكار تمثل ضربا من أبواب التجديد في قضايا الفلسفة.

ومهما شكّك الشكاك في استخدامه لاصطلاحات الفلاسفة بمعاني مغايرة، وفي دمجه لقضايا كلامية في قضايا فلسفية، كقضية القدم والحدوث، إلا أنه يملك الحجج المعقولة والدواعي الضرورية، للتغيير الذي أحدثه في الفلسفة وفي علم الكلام.

وقد يفهم من المقاربة التي صنعها بين المنهج الكلامي والنظرية الفلسفية في مفهوم الوجود وأقسامه وأحكامه، أن الغاية من ذلك هي البحث عن الدلائل الدالة والمثبتة لألوهية الإله [14].

وأما حجته في إقحام قضية القدم والحدوث في الفلسفة، فلأن الموجود قد ينقسم إلى قديم ومحدث، انقساما أوليا على بعض الاعتبارات [15]. كانقسامه إلى واجب وممكن.

وكذلك استخدامه لطريق الفلاسفة الذي هو طريق الواجب والإمكان في مجال علم الكلام بدل القدم والحدوث، الذي يرجع إلى مفهوم القدم عنده، حيث أنه يمكن أن يكون معلولا، فهو إما أن يكون واجب الوجود لذاته، وإما أن يكون معلولا لعلة واجب الوجود لذاته، ولكن طريان العدم على القديم محال [16].

وأما الفرق بين القديمين، فيكون بالعدم، حيث يكون القديم غير القابل للعدم مخالفا للقديم القابل للعدم، فالأول هو الباري تعالى، والثاني هو الممكن المحتاج إلى مؤثر يرجح له وجوده على عدمه.

هكذا، ظل الرازي يعارض جملة المتكلمين في هذه القضية وغيرها في جميع كتبه، ومنها أيضا ترجيح الإمكان على الحدوث في إثبات الباري تعالى، لأن الحدوث لا يمكن أن يكون علة الحاجة إلى المؤثر، ولا يكون جزءا منها، ولا شرطا لعلة حاجة الأثر إلى المؤثر، لتأخره عن العلة المؤثرة بمراتب كثيرة ، بخلاف الإمكان يتأخر بمرتبة واحدة [17].

ومعنى ذلك أن الإمكان يسبق الحدوث زمانيا، لأن الحادث يكون مسبوقا بحادث آخر، ليكون كل سبق مقرّبا إلى العلة المؤثرة، ولابد لتلك الحوادث المتسلسلة من محل لتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث، وذلك المحل هو المادة، فثبت أن لكل حادث مادة سابقة عليه وحركة سابقة عليها، بينما الإمكان محوج إلى العلة مباشرة [18].

لذلك، لما أراد الرازي الاستدلال على أن الباري تعالى علة مؤثرة في وجود العالم وما فيه، فوجد طريق الإمكان أجود من إثباته بالطرق الأخرى [19]. ووجد أيضا أن أحد طرفي

الممكن لا يترجح على الآخر إلا لعلّة، وأن حصوله واجب عند حصول العلة، لأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجّح [20].

إن واجب الوجود لذاته يتقدم على جميع الممكنات بخمسة أقسام معروفة، وهي: التقدم بالعلية وبالذات وبالشرف وبالزمان وبالمكان، إلا أن الرازي أضاف من عنده قسما سادسا، وهو حصول القبلية والبعدية من غير اعتبار الزمان، مما يوجب حصولهما بين وجود الحادث وعدمه لا بالزمان طبعا، وهذا القسم يكون مغايرا للأقسام الخمسة السابقة، لأن العالم ممكن لذاته، وواجب الوجود علته، حيث أن تلك العلة تكون سابقة على العالم بالعلية وبالذات وبالشرف [21].

وبعد هذا الترجيح للإمكان، يعود إلى الإقرار بأن كل شيء ما سوى الباري تعالى ممكن الوجود لذاته، وكل ما هو كذلك، فهو محدث، ولأن أجسام العالم متناهية المقدار، وكل ما هو كان كذلك، فهو محدث، فيلزم أن تكون تلك الأجسام محدثة، كما أن العقل يسلم بأن وجود المحدث بذا المقدار لا أكثر ولا أقل يدل على وجود مخصص ومرجح له، وهو المؤثر المختار[22].

هذا، وأما استغناء الباري تعالى عن الزمان، فلا يتعلق بالفعل الأول في خلق العالم، بل هو كذلك في أفعاله كلها، لأن الافتقار إلى زمان يتطلب زمانا آخر ، ثم يتسلسل الأمر وهو محال[23].

ولكن هناك من يتهم الرازي بشبهة كونه يعتمد في إثبات وجود الله تعالى على طريق الإمكان، الذي هو طريق الفلاسفة، وطريق البرهان المنطقي، فإن هذه الشبهة في الحقيقة لا تلحقه وحده، لأن كثيرا ممن كان قبله أو بعده سلكوا هذا الطريق، والعجيب أن من خصومه من ناصر الفلاسفة عليه، وهذا يدل على تقبلهم لبعض آراء الفلاسفة، وإذا كانوا قد أباحوا لأنفسهم ذلك، فَلِمَ استنكروا عليه مسألة ترجيح قول الفلاسفة، واتباع طريق الإمكان ؟ وهم قد رضوا باصطلاح الممكن بدل المحدث، ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر، ما قاله ابن كثير (ت771 هـ) في شعره، قوله :

تتمة أبواب السعادة للخلق

بذكر جلال الواحد الأحد الحق

مدبر كل الممكنات بأسرها

ومبدعها بالعدل والقصد والصدق [24].

هذا، لقد كان الرازي يجمع في فلسفته بين قضايا الفلسفة وقضايا علم الكلام، وبالفعل استطاع أن ينسج فلسفة إسلامية إنسانية، وفي الوقت نفسه يكون قد انخرط في الفلسفة العالمية، بجواباته على الإشكاليات الكبرى، التي تعني البشر كافة، باختلاف عقائدهم وحضاراتم، لأنه كان يحاور المتقدمين والمعاصرين له بالعقل، وبحرية كاملة، دون عقدة أو خلفيات، كما كان يعترف بصواب من أصاب منهم دون خضوع، وأما التعرف على مباحث هذه الفلسفة، فسيأتي في الفصول الآتية.

هوامش المبحث الثالث من ف1 . ب3

(1) سليمان دنيا . التفكير الفلسفي الإسلامي. ط1 مكتبة الخانجي بمصر 1967.ص 335.
(2) الرازي. التفسير الكبير. مج1 . ج 2 . ص 199.
(3) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 290.
(4) المصدر نفسه . ج 1 . ص 290-291.
(5) المصدر نفسه . ج 4 . ص 12.
(6) الرازي . المسائل الخمسون . ص 26.
(7) المصدر نفسه . ص 27.
(8) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 289.
(9) المصدر نفسه . ج 3 . ص 99. 286.
(10) المصدر نفسه . ج 4 . ص 232.
(11) المصدر نفسه . ج 1 . ص 318.
(12) الرازي . المسائل الخمسون . ص22- 23.
(13) صبحي أحمد . في علم الكلام . ج 2 . ص 31.
(14) عفت الشرقاوي . أزمة الفلسفة الإسلامية . مجلة الفكر المعاصر . العدد 79 سنة 1971 . ص 101.
(15) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 91.
(16) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 326.
(17) الرازي . الملخص . ص 82-83.
(18) المصدر نفسه . ص 81.
(19) الرازي . شرح الإشارات ، ج 1 . ص 189.
(20) المصدر نفسه . ج 1 . ص 234-235.
(21) الرازي . المطالب العالية . ج 4 . ص 14-15.
(22) الرازي . المسائل الخمسون . ص 20-21.
(23) الرازي . التفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 54.
(24) ابن كثير . البداية والنهاية . ج 13 . ص 56.

الفصل الثاني

مباحث الرازي الفلسفية

"الإمام الرازي كبير الأذكياء
والحكماء والمصنفين"
شمس الدين الذهبي

إن مباحث الفلسفة تتوزع حسب أقسامها، وهذه الأقسام تختلف من نسق فلسفي إلى آخر، ولما كان الرازي يعارض النسق الفلسفي السينوي، في تقسيم الفلسفة وتوزيع المباحث فيها، فما هو تقسيمه هو للفلسفة وما هي مباحث كل قسم منها؟

والواقع أن أقسام الفلسفة عنده ثلاثة، ويتألف كل قسم منها من المباحث المعبرة عنه، وهي:

القسم الأول: يتألف من مباحث المعرفة، كالأمور العامة والعلم والمنهج. وقد عوّض بذا القسم قسم المنطق في تقسيم ابن سينا (ت 428 هـ). لذلك جعل مباحثه مغايرة لمباحث المنطق، لأن المنطق عنده رأس بذاته.

القسم الثاني: يتألف من مباحث الموجودات، انطلاقا من البحث في الوجود وأقسامه، ثم المقولات، ثم تأتي مباحث العلوم الإنسانية.

القسم الثالث: يتألف من مباحث العلم الإلهي، كإثبات الباري تعالى وصفاته وأفعاله، ثم إثبات النبوة.

إذا كان القسم الأول عبارة عن المعايير والأدوات المعرفية لموضوعات القسمين التاليين، فلابد من بيان هذه المعايير والأدوات قبل القسمين اللاحقين، ثم يليه بيان مباحث القسم الثاني في هذا الفصل. ماعدا العلوم الإنسانية، فستعالج في فصل خاص، نظرا لوضعية تقسيم العلوم في عصرنا هذا، وكذلك القسم الثالث المتعلق بمباحث الألوهية، فقد كان من الأفضل بيانا بفصل خاص أيضا.

لذلك سنعالج في هذا الفصل المباحث المتعلقة بالأمور العامة في المبحث الأول، والعلم والفكر في المبحث الثاني، ودائرة المعلومات أو الموجودات في المبحث الثالث، وبما أن هذا المبحث الأخير واسع جدّا، فقد قسمناه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في الوجود وأقسامه.

القسم الثاني: في المقولات.

القسم الثالث: في الجواهر والأعراض.

المبحث الأول: في الأمور العامة

لقد كان الرازي في جميع مصنفاته أو مناظراته أو خطبه يقوم بوضع مقدمات يحدد بها المفاهيم، ويسطر بها الخطط، قبل الإقدام على تناول الموضوعات المراد بحثها، وقد يفعل ذلك أيضا، إذا شعر بالحاجة إلى توضيح إشكالية ما أو الجواب عليها، فهو يضع دائما في البداية القواعد أو الضوابط المعرفية التي تليق بالمطلوب.

لذلك لا عجب أن ترد هذه المقدمات على رأس كل تأليف أو خطبة أو مناظرة، كما ترد أيضا في أركان وأقسام كتبه قبل الدخول في الموضوع، وكان يطوّل فيها في أكثر الأحيان، مما يجعل القارئ لكتبه والمستمع لخطبه لا يميز بينها وبين صلب الموضوع، مع ذلك، فهو يأخذ بالقارئ أو المستمع إلى أن يتبين بنفسه حقائق الأمور المبحوثة، ويعلّمه كيف ينبغي عليه أن يفكر إذا رغب في ذلك.

ولأن المباحث التي كان ينطلق منها في معالجة الموضوعات، سواء كانت موضوعات كتب أو أقسام كتب أو مطالب جزئية، هي دائما مباحث الأمور العامة، وقد كان استعمال الأمور العامة شائعا عند المتكلمين، حيث تتميز بطبيعة معرفية، لأنها عندهم مجرد مسائل أولية ومنطلقات للعلم بمعرفة الأشياء، كوجودها وخواصها وغير ذلك، فهي تشبه إلى حد ما المنطق في وظيفتها.

لذلك جعل المتكلمون الأمور العامة مدركات عقلية للمعاني العامة، وهي تقال على المفاهيم العامة على سبيل التقابل، بسبب تعلق كل واحد من المتقابلين بغرض علمي، كالوجود والعدم، ولكن ليس الأمر كذلك في جميع الأحوال، لأن تصور الإنسان واللاّإنسان لا يتعلق شيء منهما بغرض علمي، وقد يتعلق بواحد منهما فقط، كالوجوب واللاوجوب، لهذا يعني تعلق الغرض العلمي عند المتكلمين بإثبات العقائد الدينية(1).

لقد عرّف الجرجاني (ت 816 هـ) الأمور العامة بقوله:"هي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض"(2). لذلك تتقدم على مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة، لأنها تقال عند المتكلمين والفلاسفة على كل الموجودات، سواء كانت طبيعية أو غير طبيعية.

وأما الرازي فقد اعتبرها أرفع المباحث الحقيقية في قوله:"اعلم أنه قد ثبت أن كل ما كان أعم كان علمنا به أكمل وأتم، ولما كان الوجود أعم الأمور وأشملها لا جرم ابتدأنا في كتابنا الأوّل بالبحث عنه وعن خواصه وعن أحكامه ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العدم ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريبا من الوجود في الشمول والعموم وهو الماهية والوحدة والكثرة"[3]. ولما كان الوجود أعم الأمور، فإن العدم الذي يقابله لا يعتبر من الأمور العامة، وإنما يذكر فيها على سبيل التبعية، وكذلك الامتناع والقدم ليست منها.

ثم يأتي مبحث الماهية بعد مبحث الوجود، لأن الماهية أقرب من غيرها إلى الوجود، ثم تأتي الوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع، وأخيرا القدم والحدوث.

هكذا، يكون الرازي قد وضع مباحث الأمور العامة على شكل المتقابلات، حيث تعبر كل واحدة منها على إشكالية فكرية، فالوجود يقابله العدم، والماهية تقابلها الأعراض، والوحدة تقابلها الكثرة، والوجوب يقابله الإمكان والامتناع، والقدم يقابله الحدوث، ولكن أمر القدم والحدوث ليس أصيلا في الفلسفة، بل هو من مباحث علم الكلام، ألحقه الرازي بالأمور العامة بسبب انقسام الوجود إليه باعتبار من الاعتبارات، وقد تقدم ذكرها في الفصل الأول من هذا الباب.

هذا، أما طريقة التقديم بالأمور العامة لموضوعات العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة، فهي من ابتكار الباقلاني (ت403هـ)، ثم أخذ بها المتكلمون، وصارت طريقة ضرورية في علم الكلام، وانتقلت منه إلى الفلسفة، بعد أن أصبحت مباحثها تتعلق بالفلسفة العامة، وتسمى أيضا بطريقة المقدمات، ولا يخفى على الباحثين أن الرازي كان له الفضل الكبير في تطوير الأمور العامة شكلا ومضمونا، خاصة أنه دمج بين علم الكلام والفلسفة في نقاط تقاطع كثيرة، منها هذه المسألة.

فهو لم ينظر إلى الأمور العامة من زاوية المتكلمين ولا من زاوية الفلاسفة، وإنما جعل مضمونا يشتمل على مباحث فلسفية، ثم أردفها بمبحث كلامي، وهو القدم والحدوث، أي أنه يعارض المتكلمين بالمباحث الفلسفية، مثلما يعارض الفلاسفة بكون التقديم بالأمور العامة أفضل من المنطق، الذي هو رأس بذاته. كما هو مشاهد في كتاب الملخص، فالقسم الأول منه خصه للمنطق، والقسم الثاني لباقي العلوم، وفضله هنا أنه استعمل طريقة علم الكلام بمحتوى فلسفي، لكي يتفق ما يقدم به مع ماهية الطبيعيات وحتى مع الإلهيات.

والملاحظ على مضمون كتبه الفلسفية وبعض كتبه الكلامية أنا تتضمن في البداية البحث في الأمور العامة، بإيجاز أو بإسهاب، مثل كتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وهي عنده عبارة عن قوانين تسدد الفكر إلى المطالب، التي يرومها، لأنا كانت شاملة لجميع الموجودات الممكنة خاصة، و قد كان يحيل إليها في موضوعات المطالب، كقوله:"وتذكر ما أعطيناك من القانون في باب الوجود"[4]. فالمراد بباب الوجود المبحث الأول من الأمور العامة، كما ورد في كتبه المشار إليها.

ويقول أيضا:" ومقدمات العلم هي الأمور التي لابد من معرفتها قبل الشروع في مباحث العلم ذاته، كتعريفه، وبيان فائدته وغير ذلك"[5]. وهذه العبارة تبين الغرض من المقدمات، وهو التعريف بالعلم المراد بحثه وبغايته، لذلك تكون الأمور العامة كمقدمات للعلوم الطبيعية والعلم الإلهي، وهي بالفعل تعين على فهم وتفسير المسائل الفلسفية في هذين العلمين.

وقد تؤخذ الأمور العامة كمسلمات من أجل إثبات صحة القضايا الفلسفية، عن طريق الاستدلال، أو تقوم بتقرير مفهوم علم ما، وبيان غايته وأقسامه، ويقول الرازي في هذا الشأن: " ... متى كان أعم كان أقوى بأن الحكم إذا ثبت في العام والخاص فثبوته في العام يكون أوّلا وبالذات وفي الخاص ثانيا وبالعرض"[6] مثلما فعل في كتاب المحصول، حيث خصّ علم أصول الفقه بمقدمات في عشرة فصول.

هذا، وربما الإشكال في هذه الأمور، هو أن الوجود أعم الأمور جميعها، ثم يليه ما هو قريب منه في الشمول، وهو الماهية ثم الوحدة والكثرة، وما ينقسم إليه الوجود انقساما أوليا ، وهو الوجوب والإمكان، ثم القدم والحدوث، لذلك فما هي علاقة الوجود بالأمور اللاحقة له؟ هل هي قائمة بذاتا أم يتبع بعضها البعض الآخر؟ وإذا كانت الأمور الأخيرة من توابع الوجود فهل هي عامة بذاتا أم بعموم الوجود نفسه؟

وهذا يعني أن الأمور العامة ماعدا الوجود تكون من التوابع على افتراضين، إما تابعة على أساس أنا جزئية بالنسبة إلى الكل، وإما تابعة على أساس مجرد لواحق، وأما فكرة كونا عامة، فعلى جهتين، إما عامة بذاتا أو بعموم الوجود، وإذا كانت عامة بذاتا فهي مستقلة عن الوجود، وليست بتوابع له، فيكون الوجود زائدا عليها، كما يقول في معظم كتبه، وإن كان زائدا على الممكنات فقط، أي على ذوات الماهيات، فلأن الوجود عنده غير مقول على الواجب والممكن باشتراك الاسم، وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره [7].

وأما إذا كانت عامة بعموم الوجود، فالأمر بخلاف ذلك، أي أن الوجود ليس زائدا عليها، لأنه يصبح في هذا الحال جزءا من الماهية، كما أن الكلام في الأمور العامة هنا يكون متعلقا بالوجود وحده.

ولكن إذا اعتبرت تلك التوابع من الأمور العامة فإنا تكون كذلك، من جهة نسبتها إلى ما دونا من الأمور الأخرى، ولاشتراك موجودات جزئية كثيرة فيها، مع ذلك، إذا نظرناها من هذه الجهة، فإنا ليست عامة لوحدها، لأن جميع الجواهر وأعراض المقولات هي كذلك عامة.

هذا، ولما جعل الرازي الأمور العامة مفتاحا للعلمين الطبيعي والإلهي، ولكنها هل تصدق على مباحثهما؟ فالجواب بالإثبات طبعا، لأنه يّتبع طريقة نزولية في مؤلفاته الفلسفية، كقوله:" وأنت إذا تأملت ترتيب كتابنا وجدته مبتدأ بأعم الأمور نازلا منه إلى الأخص فالأخص"[8]. وهو يحرص في هذا الـ ول أن تكون الانتقالات منطقية، أي من الكل إلى الجزء، ماعدا في بعض الحالات الجزئية الاستثنائية، مما يدل على أنه يوافق أرسطو بأن العلم لا يكون إلا بالكليات، وأن عملية الاستدلال البرهانية تكون بانتقال العقل من الكليات إلى الجزئيات، ولأن برهان اللم عنده أشرف من برهان الآن.

ويمكن القول أن الأمور العامة تجري على مباحث العلم الطبيعي مجرى الاستدلال بالكليات على الجزئيات، لذلك جعلها متقدمة عليها كتقدم الكل على الجزء، والأعم على الأخص. وقد سلك هذا النهج في ترتيب مباحث العلم الطبيعي، حيث أن الممكن ينقسم بالقسمة الأولى إلى جوهر وعرض، لذلك تناول في بداية هذا العلم ما هو مشترك بينهما أي الجوهر والعرض، ثم انتقل إلى ذكر خواص الجوهر كجوهر، وخواص العرض كعرض.

هذا، وأما نسبة الأمور العامة إلى مباحث العلم الإلهي، كالاستدلال بالكلي على الكلي، فهو قد تكلم فيه في المسائل الإلهية، وبالعكس قد يتكلم عن المسائل الإلهية في الأمور العامة، لذلك كان يستعمل الإحالة من هذا الطرف إلى ذلك الطرف، خاصة عندما يريد التخلص من التكرار.

وأما بين الأمور العامة والممكنات، فقد كان يضع المسائل والكلام فيها في المكان المناسب فقط، كتأخير الكلام في أعراض المحدثات وأقسامها، منها سبق الزمان للمحدثات والقدم الزماني وحدوث العالم من مبحث القدم والحدوث في الأمور العامة إلى الكلام فيها في مواقعها في العلم الطبيعي، لأن ذلك أليق كما قال [9].

ويمكن القول أن الوحدة العضوية بين أقسام الفلسفة عنده، وبينها وبين مباحثها، تظهر من خلال ترتيبها وكيفية تناولها بمقدار الحاجة، التي تفي بالمطلوب، وكذلك في توزيع المسائل والإحالة من قسم إلى آخر، ومن مبحث إلى آخر، بحسب الأغراض والمطالب، وقد تقدم فيما مضى أنه يحيل كثيرا من كتاب إلى آخر، مما يدلّ على اتفاق فكره مع نفسه، وكأن فكره أيضا قد نضج دفعة واحدة. ولم تظهر عليه علامات التدرج أو التفاوت بين ما كتبه في بداية عهده وآخره.

هوامش المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الثالث.

(1) التهانوي محمد أعلى، كشاف اصطلاحات الفنون ، ج 1 ، شركة خياط ، بيروت 1966، ص 73.

(2) الجرجاني علي بن محمد ، التعريفات ، ص 51.

(3) الرازي ، المباحث الشرقية ، ج 1 ، ص 90.

(4) الرازي ، المحصل ، ج 1 ، ص 76.

(5) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 90.

(6) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 107.

(7) الرازي ، المباحث الشرقية ، ج 1 ، ص 121.

(8) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 93-94.

(9) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 232.

المبحث الثاني: العلم والفكر.

إن العلم عبارة عن المعرفة بالتصورات والتصديقات وطرائقهما، لأن العقل الإنساني يدرك الأشياء بماهيتها أو برسومها، وبما أن الإنسان يفتقر إلى العلم في جميع شؤونه الروحية والمادية، فهو دائم السعي والطلب له، ولعل حديث الرازي المستفيض، حول العلم وفضائله يدل على أهميته ومدى افتقار الإنسان إليه.

ولا عجب أن يفتتح الرازي كتبه أو أبوابا بذكر فضائل العلم وأنواعه ومصادره وطرائقه وأحكامه، لهذا يمكن القول أن جملة آرائه في قضايا المعرفة والنظر والمنهج تشكل نسقا هاما في نظرية المعرفة، لذلك لابد من توضيح مفهوم العلم عنده وأقسامه وأحكامه، ثم التطرق إلى أهم طرائق العلم وثقته بها، وبيان الفرق بين علم الله تعالى وعلم الإنسان، في مسائل النحو الآتي :

المسألة الأولى: مفهوم العلم .

لقد سبقت الإشارة في مبحث الأمور العامة السابق على أن المقدمات قضايا أولية لبيان حقيقة الأشياء بحسب المطالب، لأن في العلم يجب التمهيد للمطالب بقواعد وضوابط معرفية، ولأن كل علم معرفة وليس كل معرفة علما.

وقد ذكر صاحب كتاب التعريفات أن العلم له مفاهيم كثيرة جدا في قوله:" وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء وهو حصول صورة الشيء في العقل والأول أخص من الثاني، وقيل العلم هو إدراك على ما هو به، وقيل زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه، وقيل هو مستغن عن التعريف وقيل صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات وقيل العلم وصول النفس إلى معنى الشيء وقيل عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول وقيل عبارة عن صفة ذات صفة"[(1)].

والملاحظ على هذه المفاهيم أنها مختلفة، ولكنها تتقاطع في نقاط، ولو كانت قليلة، وأما موقف الرازي منها، وهو المهم هنا، فإنه كان على علم بها كلها، لأنه كان يذكرها في مؤلفاته ويشرحها بوجهة نظر أصحابها، ثم ينقدها من أجل إبطال الفاسد منها، وقد يثبت منها ما هو صحيح، بحجج من عند نفسه، حيث لا يشعر القارئ أنه أخل بحق من حقوق أصحابها، خاصة إذا كان على صواب، ويرجع ذلك إلى شرح المسائل بتوازن ومقدار الحاجة، ويمكن التأكد من هذا بالعودة إلى كتاب المباحث المشرقية وكتاب التفسير الكبير[(2)].

هذا، لقد كان يردّ باستمرار وفي جميع القضايا تقريبا على الفلاسفة وأهل الفرق والملل، وأما موقفه من العلم بالمقارنة بردّه على أفهام الفلاسفة، في قولهم: العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم. وقد بين عيوب هذا المفهوم بأربعة وجوه:

الوجه الأول: إن إطلاق لفظ الصورة على العلم على سبيل المجاز فاسد، لأن تمثيلهم بانعكاس صورة الوجه على المرآة ضعيف، وقياسا عليه، فإن حصول صورة الجبل والبحر في الذهن يعني أن في الذهن جبل وبحر، وهو محال، وإذا لم يحصلا في الذهن، بل الذي حصل هو صورتهما فقط، فيكون المعلوم عندئذ هو الصورة وليس الجبل والبحر، وفي هذه الحالة، لا يكون الجبل والبحر معلومين.

الوجه الثاني: إن قولهم بمطابقة تلك الصورة للمعلوم يقتضي الدور.

الوجه الثالث: ولما كان عندهم، أن المعلومات قد تكون موجودة في الخارج، وقد لا تكون، والتي تكون يسمونها بالأمور الاعتبارية والصورة الذهنية والمعقولات الثانية، فالمطابقة في هذا القسم أيضا غير ممكنة وغير معقولة.

الوجه الرابع: إن العقل في حالة تعقله للمعدوم، لا يمكن أن يقال عن الصورة العقلية هنا أنها مطابقة للمعدوم، لأن المطابقة تقتضي أمرا ثبوتيا، والعدم نفي محض، لذلك يستحيل أن تتحقق المطابقة[3].

هذا، وأما ردّه على من يعتقد أن العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم، فله ثلاثة أدلة عليه:

الأول: لو كان الأمر كذلك، للزم أن لا نعقل ذواتنا، ولما كان التالي باطلا، فالمقدم مثله

الثاني: إن تعقلنا لذاتنا ليس لأجل صورة أخرى، بل لأجل ذاتنا، فبل ما يخالف هذه الغاية.

الثالث: لو كان الأمر كذلك أيضا، فإن ماهيات الجمادات التي نعقلها تحصل في عقولنا، وهي في الواقع ليست حاصلة عند الإدراك بها[4].

هذا، وأما مفهومه للعلم، فقد كان يذكره بعد أن يفرغ من الردّ أو يصادر به قبل ذلك، وهو أن العلم والإدراك عبارة عن حالة إضافية توجد بوجود المضافين أو هو مجرد نسبة

مخصوصة وإضافة مخصوصة ، وتلك الإضافة هي التعقل، لأن النسبة المخصوصة والإضافة المخصوصة هي التي تقوم بين العقل وذلك المعلوم، وليست المطابقة (5).

ومن الإشكالات المتعلقة بحدّ العلم هل هو جوهر أم عرض أم هما معا؟ فالرازي يميل إلى أن العلم عرض ، والبرهان عليه ظاهر بالنسبة إليه، لأن العلم موجود في شيء ما، لا كجزء منه، بخلاف من يعتقد أن العلم عبارة عن الصورة المطابقة للمعلوم المرتسمة في ذهن العالم، فإن تلك الصورة العقلية تكون جوهرا وعرضا، ولكنه لا ينكر أن يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا في الأعيان، مثلما يكون باعتبار وجوده الذهني عرضا، وباعتبار ماهيته جوهرا، فذلك ليس بمنكر عنده (6).

وأما من يعتقد أن العلم جوهر، فيلزم عن هذا القول، أنه يحصل بالبرهان، وما ليس حاصلا به فليس بالعلم، بل هو مجرد معرفة، لأن العلم عند المشائين هو ما يكون بالكليات، ويتعذر هاهنا أن تكون المعرفة الحاصلة بالحس علما، باعتبار الحس لا يقع على ما هو كلي، بل يقع على الجزئي فقط،لذلك عرّفوا العلم بالادراكات الكلية، والمعرفة بالادراكات الجزئية، كما أن البرهان هو ما يحصل بأوساط والعلم مثله، بشرط قيام الضرورة في الانتقال، لهذا رفضوا الطرائق الأخرى أن تنتج العلم، ثم حكموا بأن العلم هو ما يصدر عن العقل فقط، وأما الأنواع الأخرى من المعرفة فليست بعلم، ويسمونا بأسماء كثيرة، كالظن والوهم وغير ذلك من الأسماء، لاعتقاد لديهم أن ما لا يكون على طريقة الضرورة والتوسط والمناسبة فليس بعلم.

وإذا افترضنا أن العلم جوهر وله ماهية ويحصل بالبرهان، فإنه في هذه الحالة يكون قابلا للتعريف، ولكن في الحقيقة لا يمكن تعريفه بالحدّ أو الرسم، لأنه هو الحاكم بامتياز كل شيء عما سواه، فكيف يميز نفسه عن غيره، ولأن الأمور التي تعرّف العلم تكون أخس منه، كالعالم بشيء ما تكون ذاته متصفة بالعلم من غيره برهان ونظر. ولأن حقيقة العلم ليست مكتسبة، وإذا افترضنا أن هناك علم مكتسب، فهو في هذه الحالة، لابد له من علم ضروري يسبقه ، وإلا حصل التسلسل، ومادام يمتنع على غير العلم أن يكشف عنه، فيستحيل تعريفه (7).

إن مذهب الرازي في جميع مؤلفاته هو أن العلم غني عن التعريف، لأن الإنسان يعلم بالضرورة أشياء كثيرة دون تعريف لها. كعلمه بأن النار محرقة والشمس مشرقة وأنه موجود، ولو لم تكن حقيقة العلم ضرورة، لامتنع أن يكون هذا العلم المخصوص ضروريا (8).

وأما أسباب العجز عن التعريف فيرجعها الرازي إلى أمرين، إما لخفاء المطلوب جدا، وإما للجلاء التام، فالأول بيّن، وأما الثاني، فلا يوجد شيء أعرف من العلم ليكون معرفا له، لأن كل أحد يعلم بالضرورة وجود نفسه ومكانه وغير ذلك من الأحوال التي تتصف بها ذات الإنسان، فإن هذه العلوم الحاصلة تدل على أنها ضرورية، لعدم وجود توسط بين الذات العارفة والشيء المعروف، لذلك يمتنع قيام التعريف[9].

مع ذلك، لقد حاول وضع مفهوم عام للتعريف في قوله:" معرفة المعلوم على ما هو به، ويقال: هو الاعتقاد الذي لا يتوقع عليه مزيد"[10]. إن هذا المفهوم يشبه التعريف بالرسم، بحيث تقع المعرفة موقع الجنس، وما به المعلوم كخاصة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لما أحصى عددا كبيرا من الألفاظ، وهي تسعة وعشرون لفظا، فقد اعتقد أنها مرادفة لعلم، وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن تعريفه عن طريق التعريف اللفظي. وهو المطلوب.

المسألة الثانية: العلم واليقين. إن لفظ اليقين من الألفاظ التي ذكرها الرازي كمرادفات للعلم، ولكنه أضافها إلى العلم والعين والحق، في قوله: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، قالوا: معناه أنه اعتقاد بشيء ما، ويمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ذلك الاعتقاد، وهو يحصل عن طريقين، إما عن بديهة الفطرة، وإما عن نظر العقل [11].

لقد زعم بعض الباحثين في قولهم: أن الرازي يحكم على أعمال الإنسان بالظن وعلى المسائل الاعتقادية باليقين، وأن الغاية من اليقين هو التمييز بين الحق والباطل [12] وقد ذكرت مفاهيم كثيرة منسوبة إليه، وهي ليست جيدة. لذلك تحتاج إلى توضيح [13]. إلا أن نسبتها إليه مشكوك فيها، لأن تلك المفاهيم منها ما هو له، ومنها ما هو لغيره. ويظهر أن هذا القول عبارة عن شرح أو توضيح لمفهوم اليقين المشار إليه في البداية، وليس كلاما خاصا بمراد الرازي.

ومن المعلوم أنه يقول بالعلم الضروري، وهو علم يحصل ببديهة الفطرة، وما يكون كذلك، فلا يصح وصفه باليقين، لأن اليقين عنده عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة والشك بسبب التأمل[14].

هذا، لما كان الفلاسفة يزعمون أن اليقينيات هي المعقولات لا غيرها، فثبت عندهم أن مفهوم اليقين هو الاعتقاد بأن كذا كذا على الدوام، إما بطريق التصور أو بطريق التصديق. لذلك اعتقدوا أيضا أن العلم اليقيني هو ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معا، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة قيام البرهنة، لإظهار الدلالة على اليقين.

والرازي لا يوافق الفلاسفة على حصر اليقين بطريقة البرهنة فقط، بل يرى أنه قد يحصل بدلائل دون تخصيص بكونها برهانية، لأنه كان يقول: إن كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك [15]. إذن قوة اليقين عنده تأتي من كثرة الدلائل، لا بنوعية الدليل.

ولما نظر في تركيب الدليل فوجده لا يخرج عن ثلاثة احتمالات في تركيبه. إما أن تكون مقدماته كلها عقلية، وإما أن تكون كلها نقلية، وإما أن تكون مختلطة. ولا شك في قطعية الدلائل العقلية، ولكن الدلائل القائمة على المقدمات النقلية ظنية، فيقال: أنها لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات والنحو والتصريف وغير ذلك،ولأن النقل في حد ذاته حجة، فلا يمكن إثبات النقل بالنقل، أي الحجة بالحجة، لهذا كانت الدلائل النقلية ظنية، باعتبار مقدماتها ظنية، والظن لا يلزم عنه إلا الظن[16].

لذلك جعل المناطقة الدليل القائم على المقدمات الضرورية أو القطعية قياسا عقليا أو برهانيا، والدليل القائم على المقدمات الظنية أو فيه واحدة ظنية قياسا ظنيا أو تمثيلا، والمسمى أيضا بالقياس الفقهي.

هذا، وأما طلب الدليل عند الرازي فليس بمنكر أو بكفر، لأن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقة آدم عليه السلام، ولم يكن ذلك كفرا، وقد كانت طلبات الأنبياء عليهم السلام كثيرة ولم تعد كفرا[17] ولكن طلب الدليل عند الأنبياء ليس بغرض تحصيل اليقين، بل من أجل الاطمئنان في الغالب الأعم، والتعلم من علم الله تعالى.

المسألة الثالثة: تقسيم العلم. ينقسم العلم حسب حاجي خليفة (ت 1067 هـ) إلى أقسام كثيرة من جهات مختلفة، فهو ينقسم من جهة إلى قديم ومحدث، ومن جهة أخرى حسب متعلقه إلى تصور وتصديق، ومن جهة طرقه إلى ثلاثة أقسام، قسم يثبت في النفس، وقسم يدرك بالحس، وقسم يعلم بالقياس،وأما من جهة اختلاف موضوعاته فينقسم إلى أقسام كثيرة، يسمى بعضها علوما وبعضها صنائع [18].

هذا، أما الرازي، فقد أولى عناية خاصة بتقسيم الفلاسفة للعلم إلى تصور وتصديق، وتقسيم المتكلمين إلى بديهي وكسبي، إلى جانب البحث في إدراك الأشياء من حيث هي جزئية وكلية، بمعنى هل مصدر العلم موجود في الذات المدركة أم خارجها ؟ وهو في الحقيقة قد عالج هذه القضايا بطريقته الخاصة، حيث أدخل مفهومي البداهة والكسب في مبحث التصور

والتصديق، كما بحث في مبحث البداهة والكسب قضية التصور الكلي ووجود التصور في الذهن أو في الخارج.

فهو يرى أن العلم إما تصور أو تصديق، وهذا فيه اتفاق بين العقلاء، ولكن الخلاف في طريقة ضبط الأقوال[19]. فالعلوم التصورية توجد في النفس وجودا بديهيا، كالماهيات المدركة بالحواس، والماهيات المدركة من النفس إدراكا ضروريا مثل اللذة والألم والشبع والجوع، والفرح والغضب، والماهيات المدركة بحكم فطرة العقل، كتصور معنى الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع والوحدة والكثرة، والماهيات التي يركبها العقل والخيال مثل تصور بحر من الزئبق وإنسان له ألف رأس، لذلك فإن تصورات العقول البشرية لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة، وكذلك التصديقات محصورة في هذه الأقسام[20].

كان ذلك التقسيم واردا في كتاب المطالب العالية وأما في كتاب المحصل فيقول:" ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجده في فطرة النفس كالألم واللذة أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام"[21].

إن هذا التقسيم تمسك به في سائر مؤلفاته، ويظهر أنه لم يحد عنه بالزيادة أو النقصان، بدليل أن الكتاب الأول ألّفه في أواخر حياته، والثاني ألّفه في بدايتها.

هذا، وأما إثبات أن التصورات كلها بديهية، فقد استدل عليه من قول القائلين بأن التصور قد يكون كسبيا، ولكنهم ينفون أن يكون كله كذلك، وإلا لزم التسلسل أو الدور، وهما محالان، إذن لابد أن تكون التصورات غنية عن الاكتساب[22].

وأما مسألة هل يمكن أن يكون الحس مصدرا للتصورات أم لا ؟ فلما رأى أن أفلاطون (ت 347 ق.م) وأرسطو (ت 322 ق.م) وغيرهما ممن يقدح في الحسيات، حيث يزعمون أن التصورات اليقينية هي المعقولات لا الحسيات[23]. لقد عمل في البداية على بيان حقيقة رأي هؤلاء، ثم ردّ عليهم بأن انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم، لذلك لا يجوز الجزم بوجود شيء في المحسوسات، إلا بعد العلم بتلك الأدلّة، مما يعني أن مجرد حكم الحس يكون غير مقبول، لأن الحس يعتبر في نظرهم كالمتهم، والمتهم لا تقبل شهادته، وبالتالي لابد من البحث عن حاكم آخر، يكون أوّليا، وهذا ليس صحيحا، لأن حكم الحس قد يكون حقا، وقد يكون باطلا، بل بالعكس كما يقال: من فقد حسّا فقد معرفة[24].

وأما لماذا جعل التصور بديهيا لا كسبيا ؟ فلأنه وجد تحصيل العلم لا يمكن إلا بواسطة معلومات متقدمة على المجهول، وأن تلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول يجب أن تكون ضرورية، وإلا وقع الفكر في التسلسل أو الدور[25].

وبالفعل، لقد كان يقول: إن التصور غير مكتسب والتصديق مثله، في معظم كتبه [26]. ولكنه يتراجع قليلا في كتاب مختصر علم أصول الدين في قوله:" التقسيم الأول أن كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهيا وقد يكون كسبيا، فالتصورات البديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، والتصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى الملك والجن، والتصديقات البديهية كقولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والتصديقات الكسبية كقولنا الإله قديم والعالم محدث"[27].

إنه في هذه العبارة يريد إثبات وجود تصورات وتصديقات بديهية وأخرى كسبية، لأنها إذا كانت كلها كسبية، فالعلم بها يفتقر إلى قيام تصورات وتصديقات أخرى عليها[28].

وأما الفرق بين التصور والتصديق فهو كالفرق بين البسيط والمركب[29]. لذلك كان التصديق عنده عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم[30].

هذا، لقد استحسن كثير من العلماء قول الرازي بالتصور البديهي، كالسيوطي (ت911هـ) في قوله:" وقد تفطن الفخر الرازي لما عليه أئمة الكلام وقرر في محصله وغيره أن التصورات لا تكون مكتسبة، وهذا هو حقيقة قولنا: إن الحدّ لا يفيد تصور المحدود"[31].

إن عدم إفادة الحدّ لتصور المحدود لم يقل به الرازي، لأن المحدود عنده، إما له ماهية وإما ليس له ماهية، فالأول يمكن تصوره بالحد، وأما الثاني فلا يمكن تصوره بالحد، ومن هنا لا يكون محدودا.

ولما كانت هذه المسألة لها علاقة بالمنطق، فعلمنا أن السيوطي لم يقل ذلك من باب إدراك شيء ما هام في هذه المسألة، وإنما كان يتصيد بعض الأفكار من نقاد الفلسفة والفلاسفة للطعن في طريقة المنطق، التي يقال: أنها تقوم على الحدّ، لهذا لما وجد عبارة الرازي قد تفيد تأويل ما يريد الوصول إليه، فتمسك بها، وأثنى على صاحبها، لكنه في مواضع أخرى يعتبر الرازي أخطر رجل متفلسف في تاريخ الإسلام.

هذا، وأما القول بالعلم الضروري، فقد سبق الباقلاني (ت 403 هـ) إلى القول به، حينما تساءل على كم تنقسم علوم المخلوقين ؟ فأجاب بأنها على قسمين، منها ما هو علم

ضرورة، ومنها ما هو علم نظر واستدلال، وقد عرّف الأول بأنه علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يشك في تعلقه [32].

فإذا كان مفهوم العلم الضروري هو ما يلزم نفس المخلوق دون ارتياب، فإن مفهوم الرازي قريب جدا منه، في قوله: ما لا يمكن دفعه بشك في نفسه ولا شبهة في طريقه [33].

والذي يدل على أن العلم بالتصور والتصديق أساسه العلم الضروري هو غريزة العقل، بكونها مصدرا للعلم، وإذا كان الأمر خلافا لذلك، فإنه يتعذر على العقل القيام بعمل التصور والحكم والاستدلال، فثبت أن العقل ليس كسبيا، وعلمه مثله، وأما كيف يحصل العلم بالنظر، فسيأتي في المسألة الموالية.

المسألة الرابعة : العلم والنظر. لقد كان الرازي يستعمل مصطلحات عديدة أحيانا بمعنى واحد تقريبا، مثال ذلك اصطلاح النظر، فهو يعني به ما يعنيه بالفكر والاعتبار، فيقول: إن النظر هو الفكر يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن[34]. لأن كليهما عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن مثله، وهو يقرر في مؤلفاته المختلفة، أن العقل عندما يستحضر علمين، يلزم عنهما بالضرورة علم آخر، ويسمى هذا العمل بالنظر[35]. هكذا يكون النظر عنده يعني الفكر، والفكر يعني القيام بالاستدلال، حيث ترتب التصديقات لحصول تصديقات أخر، والنظر مثله.

لهذا جعل العلم بالمعقولات يحصل بالنظر، لأن العلم بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال وأقسام الممكن وما به الاشتراك وما به الامتياز والعلة والمعلول وغيرها يحصل بالنظر، ولأن العلم عبارة عن تصورات كلية، لا يتطرق إليها الزوال والتغير[36]، ولكن القول بأن العلم الحقيقي هو ما يكون بالكليات الثابتة في العقل، يعني أنه على نهج أرسطو في هذه المسألة.

هذا، وأما الاعتبار عنده فهو النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها، ليعرف النظر بذا شيئا آخر من جنسها [37]. والمراد بجنسها، أن النتائج تتبع المقدمات في ضرورتا أو ظنّها.

ولما كان الأمر الاعتباري يوجد في عقل المعتبر فقط، فلذلك جعل التصورات ضرورية، والنظر يفيد العلم، من حيث هو عبارة عن حصول علمين في الذهن، يوجبان علما آخر، لأن الموجب (بكسر الجيم) بالنسبة إلى الموجب (بفتح الجيم) هو النظر، كما أن الموجب (بكسر الجيم) يعني به الدليل، والدليل عنده يكون على ثلاثة أنواع: إما يكون الاستدلال بالعلة على المعلول، وإما بالعكس من ذلك، وإما يكون الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر [38].

هذا، ومن الاصطلاحات القريبة للسابقة، اصطلاح الاستدلال والدلالة والدليل والأمارة فالاستدلال عنده يعني طلب الدلالة، والدلالة ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى علم ما لم يعلم بعد، مع اضطرار لحصول ذلك المعلوم الجديد، والدليل هو المعنى الدال، وهو في عرف النظار الدلالة [39].

وأما الأمارة، فهي ما يؤدي النظر الصحيح فيها إلى ظن غالب، والنظر الصحيح هو الفكر الذي يطلع الناظر على ما تدلّ عليه الدلالة أو الأمارة، لذلك قيل: إنه ترتيب علوم أو ظنون ليتوصل بها إلى علم أو ظن [40]. والملاحظ على هذه الاصطلاحات، أنها يفسر بعضها البعض الآخر.

هكذا، يكون الاستدلال عموما هو إقامة الدليل، وينقسم بحسب طريقة ترتيب التصديقات إلى ثلاثة أنواع، المشار إليها سابقا، وقد وضعها بصيغة أخرى، منها :

الأول: الاستدلال بالعام على الخاص، وهو ما يسمى بالقياس العقلي أو المنطقي.

الثاني: الاستدلال بالخاص على العام، وهو ما يسمى بالاستقراء.

الثالث: الاستدلال بالخاص على الخاص بوجود ما هو مشترك على أساس المناط، وهو ما يسمى بالقياس الفقهي [41].

ولكن الرازي يقسم الدليل بحسب مادته إلى ثلاثة أقسام، لأن المدلولات إما عقلية محضة، وإما سمعية محضة، وإما مركبة منهما، كأنه يعيد تقسيم الاستدلال إلى ثلاثة أنواع أخرى:

الأول: الاستدلال العقلي المحض، هو ما يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم هو الاستدلال، لأن العقل ينتقل من معلومين على الأقل إلى استنتاج معلوم آخر كان مطلوبا.

الثاني: الاستدلال السمعي المحض، فهو محال، لأن خبر الغير ما لم يعلم صدقه بالعقل لم يفد العلم، لذلك جعل النقل يفتقر إلى العقل.

الثالث: الاستدلال المركب من العقلي والسمعي، وهو ظاهر، لأنه يجري مجرى الأول في اللزوم.

ولما كان الخبر عبارة عن قول مؤلف من ألفاظ، فيزعم الفقهاء أن الدليل اللفظي يفيد العلم، بينما الرازي ينفي أن يفيده، لأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا بشروط كثيرة، كعصمة رواة الألفاظ وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص وعدم الإضمار والتقديم والتأخير والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو ظهر لرجح عليه، لهذا رفض ترجيح النقل على العقل، والعكس هو الصحيح، بدليل أن القدح في العقل يستلزم القدح في النقل [42].

وفي الواقع، أن تلك الشروط المذكورة يصعب توفرها عند شخص واحد في وقت واحد، لذلك يتعذر للخبر أن يكون دليلا لصعوبة حصول هذا الجمع، ولأن الخبر في طبيعته يحتمل الصدق والكذب، ومن هنا فلابد أن يتدخل العقل لكي يتقرر صدقه أو كذبه، والدليل عليه من القرآن الكريم، حيث توجد آيات كثيرة تحثّ على التفكر والنظر في الدلائل، وهي تنقسم إلى قسمين، هما دلائل الآفاق ودلائل الأنفس، لو كانت الآيات مجرد خبر، لوجدنا القرآن الكريم مؤلفا من الأخبار من أوله إلى آخره، كما أن أكثر الأنبياء والرسل اشتغلوا بالتعلم والتعليم، وهذا دليل آخر على شرعية العقل.

هذا، أما حقيقة النظر فتتمثل في طلب معرفة مجهول من معلومين، مثال ذلك، إن من يريد العلم بأن العالم ممكن، يجب أن يعلم أن العالم متغير، وأن كل متغير ممكن، ويلزم من هذين المعلومين حصول ذلك المطلوب، الذي كان مجهولا، ثم صار بعدهما معلوما مثلهما، كما يلزم من قطعهما نتيجة علمية قطعية، وإن كان أحدهما مظنونا أو كلاهما، فالنتيجة تكون ظنية، لأن الظن أخس من القطع[43].

ولما كانت حقيقة النظر تقوم على استنتاج نتيجة معلومة، بعد أن كانت مطلوبا مجهولا، فلابد أن النظر يفيد العلم، لأن المجهول لا يعلم إلا بالمعلوم، وأن المعلوم لا يلزم عنه إلا المعلوم، فثبت أن النظر على الوجه الصحيح يلزم عنه بالضرورة علم بكون ذلك المعلوم الحاصل حقا [44].

هكذا، يكون النظر طريقا إلى العلم، لأن العلم يكثر بكثرة النظر، كما يقل بقلته، والذي يبين ذلك أيضا هو الفرق بين علمي عالمين، واحد نظر في عدد كثير من الأدلة، وآخر نظر في دليل واحد، أو في عدد قليل، لذلك تكون المفاضلة العلمية بينهما عند العلماء بكثرة النظر.

والحق أن النظر فعل الناظر، وتوليده للعلم يكون على جهة الأحداث، والدليل على ذلك عند الرازي، أن النظر مطلوب من كل مكلف، لأن العلم صفة شرف وكمال، وأن امتياز الإنسان عن الحيوان عند العقلاء يكون بفضيلة العلم، وليس بقوة من قوى الجسم، وقد استدل على هذا بوجهين:

الأول: لو قيل للعالم يا جاهل، فإنه يتأذى، على الرغم من علمه بكذب القائل.

الثاني: ولو قيل للجاهل يا عالم، فإنه يفرح بذلك، مع علمه بكذب القائل، وأنه ليس كذلك.

وهذا يعني، أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته، لذلك كان العلماء بالحقيقة رؤساء بالطبع على من كان دونم في العلم(45).

وقد استدل أيضا على منقبة العلم بسجود الملائكة لآدم عليه السلام، لأن الله تعالى أظهر عليه العلم، فاستحق عليه ذلك السجود، وجعله به خليفة في العالم السفلي، كما أن السعادة بالعلم راجحة على السعادة بالجسم والمال(46). بدليل قول يوسف عليه السلام "اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم"(47). ولم يقل إني حسيب نسيب فصيح مليح، وإن كان هو كذلك من هذه الجهة أيضا شريف وعلى كمال تلك الصفات، ولكنه فضل صفتي الأمانة والعلم، التي هي صفات شرف وكمال ولعلو شأنا عند الله تعالى وعند الناس العقلاء.

لذلك، فسّر الرازي قوله تعالى:" ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير" (48) بأن الجدل مع العلم والهدى والكتاب المنير جائز حسن، والمراد بالعلم العلم الضروري كما ذهب إليه، وبالهدى النظر والاستدلال، لأنه يهدي إلى العلم، وبالكتاب المنير الوحي، لهذا لا يصح الجدال بغير مقدمة إما ضرورية أو نظرية أو سمعية (49).

هكذا، يكون البحث عن العلم من مناط التكليف، وإلا لم يستحق الإنسان أن يكون خليفة في العالم السفلي، لأن العلم غاية والفكر وسيلة من الوسائل المؤدية إلى تلك الغاية.

المسألة الخامسة : طرائق العلم. المراد بها الطرائق المفيدة للعلم، خلافا للطرائق المذكورة سابقا في الفصل الثالث من الباب الأول حول التبليغ، مع العلم أن فيها نقاط تقاطع مع المراد بها هنا، مثلما سبقت الإشارة أيضا إلى طريقة الاستدلال بالقرآن الكريم والمصدر الحقيقي للعلم في الفصل الأول من الباب الثاني.

والجدير بالذكر أن تلك الطرائق المذكورة كلها مفيدة للعلم عند الرازي على خلاف الطرائق المفيدة للعلم عند الفلاسفة والمتكلمين، ماعدا القليل منها، حيث عارض أكثرها وانتقدها بشدة، وأرجع السبب في ضعفها إلى الدور أو التسلسل. وأما التي رضي بها، فهي طريقة بعض المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين الخبرية، لكنه طعمها بالعقل، وإلى جانب هذه الطريقة، ابتكر طرائق جديدة في الموضوعات الفكرية كطريقة التقرير.

وبالفعل، لقد أخذ بالطريقة الخبرية، بعد أن عدلها، ورفض طريقة التبيان المباشرة الموروثة عن أرسطو، لأن برهان اللم عنده أشرف من برهان الآن، فالأول ينطلق من الفاعل إلى الفعل، والثاني بالعكس، ينطلق من الفعل إلى الفاعل، ولأن برهان اللم يتناسب مع المنهج الخبري الإسلامي، حيث ينطلق الفكر من الخالق إلى المخلوق وأن الفطرة تشهد بوجود الخالق أو الفاعل المختار قبل قيام الدلائل على المخلوقات، وهذا السبق في حد ذاته، يعني أن الفاعل المختار هو البرهان على الكل، والعكس غير صحيح، وهذا الذي جعله يأخذ بطريقة البرهنة، التي تجري بالنظر العقلي، لأن العلم بالله تعالى سابق على وجود الأنبياء [(50)].

وأما رفضه لطريقة التبيان المباشر، فيرجع في الحقيقة إلى ما هو مقرر في المنطق، على أساس أن عدم العلم بالشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء [(51)]. بمعنى أن المعلولات لا تكون معلومة الوجود أو العدم إلا بالعلم بالعلّة.

هذا، لما كان العلم عنده على قسمين:

الأول: العلم البديهي، هو ما يحصل دون طريقة يتبعها الفكر، كحصول البديهيات، منها بديهة تصور الوجود والعدم، وبديهة تصديق أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

الثاني: العلم الكسبي. هو ما يحصل بالكسب، وما كان كذلك، فلابد له من طريقة يتبعها.

فثبت أن طرائق العلم المعروفة تتعلق بالنوع الثاني فقط، ثم صنفها إلى صنفين كبيرين أو قسمين هما:

الصنف الأول: طرائق النظر والتأمل والاستدلال والتدبر، هي التي يتكلف الإنسان تركيب ما عنده من العلوم البديهية النظرية على ترتيب معين من الترتيبات المعروفة في هذه الطرائق الفرعية، لكي يتوصل الفكر إلى استعلام المجهولات، وهذا يتم بالطلب والجهد.

الصنف الثاني: طرائق الرياضة والمجاهدة، هي التي يجعل الإنسان فيها قواه الحسية والخيالية ضعيفة، من أجل انصراف جوهر العقل إلى استقبال الأنوار الإلهية المشرقة، عندئذ تحصل لديه العلوم من غير واسطة وطلب في التفكر والتأمل، وتسمى تلك العلوم الحاصلة بالعلوم اللدنية (52).

أما موقف الرازي من هذه الطرائق وأنواعها، فيتميز بالنقد لبعضها، خاصة طرائق الفكر الموروثة عن أرسطو، كطريقة الدور أو المصادرة على المطلوب، التي يقوم عليها القياس الحملي، وأما بطلانها فبيّن، لأن لا شيء يتوقف على نفسه، بمعنى يكون علّة ومعلولا في الوقت نفسه وجودا وعدما.

وكذلك طريقة التسلسل، فيعتبرها باطلة، لأن ترتيب أمور إلى غير نهاية، لا يفيد العلم، كاتباع مبدأ العلة، الذي يدفع الفكر إلى افتراض علة للعلة نفسها، فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، ومادام العلم لا يحصل أبدا بهذين السبيلين، فهما يبطلان العلم، إلا إذا أخذت بعين الاعتبار بعض الشروط، مثل التفطن في القياس الحملي، أي ما يسميه أيضا بالمقدمة الثالثة.

كما انتقد أيضا طريقة الحد، على أساس أنه يعتبر الماهية اعتبارية، خلافا للأرسطيين، فإنهم يطلبونها بالحدّ، هذا الذي جعله يتساءل عن الغرض من الحد، إن كان الغرض منه مجرد التمييز، فهو سهل لغاية، وإن كان بغرض معرفة الماهية الموجودة، فهذا أمر صعب جدا (53). لأن التصور لا يحتاج إلى الحد، وقد تقدم بيان ذلك في أقسام الإدراك التي جعلها سبلا لحصول التصور.

هذا، أما الطرائق التي كان يعوّل عليها، فهي البرهان بالخلف والمجاهدة والتقرير، وبيانها في الآتي:

طريقة البرهان بالخلف: تقوم على إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وهي إما على هيئة قياس اقتراني، وإما على هيئة قياس استثنائي، وهي طريقة معلومة في المنطق، لا تحتاج إلى توضيحات أكثر من هذا، وقد كان الرازي يستعملها كثيرا، ويثق فيها أكثر من ضروب القياس الأخرى.

طريقة المجاهدة أو الرياضة: لقد سلكها الرازي منذ عهده الأول إلى مماته، و كان يرجحها على الطرائق الأخرى، لأن مقوماتها مستمدة من القرآن الكريم، لذلك لم يكن فيها على نهج الصوفية، حيث كان يتوسط ويعتدل فيها، كما لم يكن على حال جمهور الناس المقبلين على حياة الدنيا، بل كان معتدلا في حياته وفكره على قدر ما هو متاح له.

والدليل على ذلك، أن الشيخ محي الدين بن عربي كتب إليه رسالة عرفان وتقدير، وقد جاء فيها قوله:"وقد وقفت على بعض تواليفك وما أيدك الله به من القوة المتخيلة وما تتخيله من الفكر الجيد"(54). وبعد هذا الثناء والإطراء، دعاه إلى أن يسلك طريقة الرياضات والمجاهدات والخلوات، والانقطاع عن شؤون الحياة، بدل طريقة النظر، خاصة أنه سمع عنه يقول كلاما يفيد صحة هذه الطريقة (55).

ومن الدلائل أيضا على اتباع الرازي لطريقة المجاهدات، أنه كان يعظ ويلحقه الوجد، ولا يجامل السلاطين والكبراء ولا يتودد إلى أصحاب الجاه والمراتب، ولا يخشى لوم لائم في قول ما يظهر له حقا، سواء كان ذلك اللائم سلطانا أو جمهورا، وأن تجربته في هذه الطريقة كشفت له عن قرب نهاية رحلته الفكرية، ورأى من خلالها أن طريقة القرآن الكريم أفضل طريقة، وأما من ظن به غير هذا، فليراجع ما ورد في الباب الأول عن سيرته، حتى يدرك الجواب الشافي لظنه.

طريقة التقرير: وقد عرّفها الجرجاني بقوله:"الفرق بين التحرير والتقرير، التحرير بيان المعنى بالكتابة والتقرير بيان المعنى بالعبارة"(56). والمراد بالعبارة القول الحسن الواضح، والتعبير الدقيق، ولما كان أسلوبه يتميز بهذه الطريقة في المكتوب والمنطوق، فعدّ مبتكرا لها وموسوما بها.

والدليل على صحة هذه الطريقة، أنه وعظ يوما بخوارزم أما جمهور المعتزلة، فبهت الجميع، وطلب منهم الإتيان بما أتى، وقد خاف مشايخ المعتزلة على جمهورهم أن يتبعوا الدليل. فقالوا لهم: ليس العيب في مذهبكم، ولكن هذا الرجل له قوة التقرير في المسائل. ومن أراد توضيحا أكثر، فليراجع الطرائق المذكورة في الفصل الثالث من الباب الأول.

وأما من ناحية المكتوب، فقد كان يشير إلى هذه الطريقة من حين إلى آخر في مؤلفاته، كقوله:"ولكنك أيها الطالب الخبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلا ولا يرغب عن المعروف إذا وجد عليه دليلا جملة أو تفصيلا" (57). والعبارة واضحة لا تحتاج إلى شرح.

ويقول أيضا:"ولما عرفنا أن الفريقين ليسا على النهج القويم [...] وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتم وحصلناه من مقالاتم" (58) فيظهر من العبارتين أن التقرير منهج للدليل، وبيان للمجهول أو الغامض.

ولأن الأمور المقررة تؤخذ بحسب مسلمات المخاطب أو ما يلزم قبوله، كقوله:"وتقريره أن هذه الحوادث التي تحدث في عالمنا هذا إما أن تحدث لا لمؤثر أو لمؤثر وعلى التقدير: فالقول الذي ذكرناه لازم" (59).

هذا، لقد أقر بعض الباحثين أن الرازي هو مؤسس الطريقة التقريرية الفلسفية لسائر العلوم، كالتفسير وفنون اللغة، بدليل أن تفسيره سلك فيه سبيلا جديدا على غير العادة، وكذلك كتابه نهاية الإيجاز في البلاغة، حيث تناول مسائله بهذه الطريقة بدل الطريقة الأدبية المعروفة، لذلك ضاعت ثمرة علوم كثيرة، ولا ينبغي الافتخار بهذه الطريقة، لأنه إن كان مجددا بها، إلا أنها طريقة رجعية، على الرغم من اتباعها ممن جاء بعده في التعليم والتأليف، وقد ضيع وقتا فيها بدل الاشتغال بشؤون المسلمين المختلفة (60).

وما هذه الأحكام إلا مزاعم، وهي ظنون سيئة بهذه الطريقة، بسبب الجهل بها أو العجز عن اتباعها، لأن الحكم عليها بالرجعية وجعلها سببا في تأخر المسلمين باطل، ولأن صاحب هذه المزاعم تظهر عليه علامات البعد الإيديولوجي المعادي لأدنى قواعد الروح العلمية، كما أنه متناقض، حينما زعم من جهة أن هذه الطريقة رجعية، وكانت سببا في التأخر والتخلف، ومن جهة أخرى يتهم الرازي بعدم الاشتغال بشؤون المسلمين، كالحياة الدينية والسياسية والاجتماعية وحتى العلمية، ولكنه نسي أو لا يعلم، أنه قال: لقد أخذ المسلمون بهذه الطريقة في

التعليم والتأليف. فكيف للمسلمين أن يأخذوا شيئا عن جهل، أليس هذا الجهل سببا لهم جميعا في التخلف عبر العصور؟ وهذا قدح فيهم لا نظير له.

وإذا كان الرازي حقا قد أثر في المجالات المذكورة، حتى كان سببا في تخلف المسلمين فيها، فبطل الزعم بأنه لم يشتغل بها، وإذا افترضنا أنه لم يشتغل بها حقا، فبطل الزعم بأنه أثر وكان سببا في التخلف. وهذا يدل على أن للرازي خصوما في العصور اللاحقة إلى اليوم، وهذا الأمر مفصل في الباب الأول، ولا زيادة عليه.

ويمكن القول بأن التاريخ لم يذكر خصومة دائمة لرجل، سوى للرازي وأمثاله من العلماء الكبار، وذلك لعلو شأنه في العلوم وطرائقه الجيدة وتحكمه فيها، وسداد آرائه في معظم ما يذهب إليه، ويلي المزيد من التعريف بآرائه في مبحث دائرة المعلومات.

هوامش المبحث الثاني من الفصل الثاني من الباب الثالث.

(1) الجرجاني ، التعريفات ، ص 168.
(2) الرازي ، المباحث المشرقية ج1 . ص 437 وما بعدها / والتفسري الكبير . مج1 مج2. ص 201-203.
(3) الرازي . والتفسير الكبير . مج1 . مج2 . ص 202.
(4) الرازي ، المباحث المشرقية ج1 . ص 442-443
(5) الرازي . المطالب العالية ج3 . ص 103-104/ والمباحث الشرقية . ج1 . ص 50.
(6) الرازي ، المباحث المشرقية ج1 . ص 458.
(7) المصدر نفسه . ج1 . ص453.
(8) الرازي ، مختصر علم أصول الدين. مخطوط بدار الكتب. بتونس. رقمه 599. ص 75.أ.
(9) الرازي . التفسير الكبير . مج1 . ج2 . ص 203.
(10) الرازي ، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل . ص 20.
(11) الرازي . التفسير الكبير . مج1 ج2 . ص 206.
(12) محمد العريبي . المنطلقات الفكرية عند الرازي. ص 129.
(13) المرجع نفسه . ص 130.
(14) الرازي . التفسير الكبير . مج7 . ج 13 . ص 45.
(15) المصدر نفسه . مج7 . ج14 . ص 196.
(16) الرازي ، مختصر علم أصول الدين . ص 76 .ب – 77.أ.
(17) الرازي . التفسير الكبير . مج2 . ج3 . ص 256.
(18) حاجي خليفة ، كشف الظنون . ج1 . ص 11.
(19) الرازي ، المطالب العالية . ج3 . ص 103.
(20) المصدر نفسه . ج1 . ص 49-50.
(21) الرازي ، المحصل . ص 18.
(22) المصدر نفسه . ص 19.
(23) المصدر نفسه . ص 20.
(24) المصدر نفسه . ص 26 وما بعدها.
(25) الرازي . التفسير الكبير . مج2 . ج3 . ص 21.

(26) أنظر كتاب المحصل . ص 16 . 17 . 44 . 54 . وكتاب التفسير الكبير مج1 . ج2 . ص 143 وما بعدها.

(27) الرازي . مختصر علم أصول الدين . ص 74 أ – 74ب.

(28) المصدر نفسه . ص 74ب.

(29) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج1 . ص 43.

(30) الرازي . المحصل . ص 54.

(31) السيوطي جلال الدين . صون المنطق والكلام . (د.ط) دار بيروت (د.ت). ص 208.

(32) الباقلاني. التمهيد . المكتبة الشرقية . بيروت . 1957 . ص 7.

(33) الرازي . الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل . ص 20.

(34) المصدر نفسه . الصفحة نفسها.

(35) الرازي . مختصر علم أصول الدين . ص 75.أ.

(36) الرازي . التفسير الكبير . مج1 . ج2 . ص 199.

(37) المصدر نفسه . نفسه . مج15 . ج29 . ص282.

(38) الرازي ، مختصر علم أصول الدين ، ص 75.ب.

(39) الرازي ، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل . ص 19.

(40) المصدر نفسه . ص 20.

(41) الرازي . المحصل . ص 52.

(42) المصدر نفسه . ص 51.

(43) الرازي . مختصر علم أصول الدين . ص 76.أ.

(44) المصدر نفسه . ص 75.أ.ب.

(45) الرازي . التفسير الكبير . مج1 . ج2 . ص 198.

(46) المصدر نفسه . مج1 . ج2 . ص 199-200.

(47) سورة يوسف . الآية 55.

(48) سورة الحج . الآية 8 . وسورة لقمان . الآية 20.

(49) الرازي . التفسير الكبير . مج12 . ج 23 . ص 11.

(50) محمد العريبي . المنطلقات الفكرية عند الإمام الرازي . ص 6.

(51) الرازي . المطالب العالية . ج7. . ص 13.

(52) الرازي . التفسير الكبير . مج11 . ج2 . ص 150.

(53) علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ص 104 . 107.

(54) ابن عربي محي الدين ، رسالة إلى الرازي . ضمن مجموع رسائل . ط1 . دار إحياء التراث العربي . عن دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد 1948 . ص 1.

(55) المرجع نفسه . ص 4.

(56) الجرجاني . التعريفات . ص 78.

(57) الرازي .المباحث المشرقية. ج1. ص188 .

(58) المصدر نفسه . ج1. 89.

(59) الرازي. التفسير الكبير . مج7 . ج14 . ص 194.

(60) الصعيدي عبد المتعال . المدون في الإسلام . ص 226.

المبحث الثالث: دائرة المعلومات أو الموجودات

إن الوجود هو مفتاح دائرة المعلومات أو الموجودات، لأن المعلوم يتوقف في وجوده وماهيته ولوازمه وأقسامه على الجواب على إشكاليات الوجود العويصة والمتعددة، ولأن البحث فيه يتعلق بأصناف الموجودات المختلفة أشد الاختلاف، ومن أهم تلك المشكلات فيه، هل هو قابل للتعريف أم لا ؟ وهل هو مشترك بين الموجودات أم لا ؟ وإذا كان مشتركا، فمن أية جهة، أي هل يقال عليها بالتواطؤ أم بالتشكيك ؟ وهل هو جزء من ماهيات الموجودات أم زائد عليها؟ كما أن هناك لدى الفلاسفة اختلافات في تقسيم الموجودات، وبينهم وبين المتكلمين.

إذا نظرنا إلى المعلوم من جهة الإطلاق، فهو إما موجود أو معدوم، وإذا نظرنا إليه من جهة كونه موجودا، فهو إما واجب وإما ممكن، وإذا نظرناه من جهة الممكن، فهو ينقسم بتقسيمات كثيرة، كانقسامه إلى قائم بنفسه، وقائم بغيره، كما ينقسم أيضا إلى جوهر أو عرض، لذلك ينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة أقسام، هي :

القسم الأول: الوجود وأقسامه.

لقد سبق الكلام عن الوجود في الأمور العامة، من حيث هو وجود، وعلى أنه أعم الأشياء جميعا، وأما إذا نظرناه من جهة كونه معلوما لدى الرازي، فهو معطى أولي، غير قابل للتعريف، لأنه ليس له فصل وجنس ، وليس من هذه الجهة فقط، بل لكونه تصورا بديهيا، لذلك كان أعم الأشياء للموجودات، وهو قابل للقسمة، ويقابله العدم، ومادام العقل حاكم بأن المعلوم إما موجود أو غير موجود، فما هو مفهومي الوجود والعدم ؟وما هي أقسام الموجود، والجواب على هذه الإشكاليات يكون بالنظر في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: مفهوم الوجود والموجود.

إن تصور الوجود غير ممكن البتّة، وهذا الامتناع يرجع إلى كون الوجود بسيطا وظاهرا، لذلك يقال: أنه غني عن التعريف أي لا يدرك بالفكر، بل بالبداهة، لأنه مفهوم واحد[1]، لا يقبل التركيب، وإلا لا يصدق على الواجب لذاته والممكن لذاته معا، لاستحالة أن تكون كل الموجودات واجبة أو ممكنة، إذن فلابد أن يكون بعضها واجبا وبعضها الآخر ممكنا، وبما أن

الموجودات الممكنة مركبة، خلافا للموجود الواجب ليس بمركب، فوجب أن يكون الواجب بذاته ولذاته واحدا [2].

وأما من زعم أنه يمكن تعريف الوجود بنفسه، أي يحمل الوجود على نفسه لفظا أو بالحد، فإن التعريف عن طريق اللفظ، لا يفيد الماهية، مع العلم أن الرازي يرفض الترادف، وأما التعريف بالحد، فهو باطل أيضا، كما هو معروف، لأن الوجود ليس له جنس أو فصل ولو عرضي أو خاصة، وذلك لخلوه من الماهية والأعراض.

وإذا كان مفهوم الوجود لا يحصل تصوره بالحد أو الرسم أو أي طريق آخر من طرق الاكتساب، فلابد أنه يحصل بالبداهة، والتصديق به مثله تماما، لأن ما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهيا [3].

لهذا، لقد أطنب الرازي في مسائل الوجود، بسبب الإشكالات المثارة حوله في مجال المعرفة، وهو محل خلاف كبير بين العلماء، لذلك كان مراده دائما هو أن يخرج بحل معقول ومقبول، وقبل بيان مسألة تعريف الوجود ، على أنه غني عن التعريف، فبدأ بالرد على غرضي التعريف الأساسيين، وهما:

الأول: لابد من غرض في التعريف ، وهو إفادة تصور مجهول بواسطة تصور معلوم.

الثاني: المراد من التعريف التنبيه على الشيء بعلامة منبهة ، وإن كانت أخفى من المعرف.

إن تعريف الوجود بالطريق الأول ممتنع، ببطلان جملة التعريفات التي عُرف بها، كالذي يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الذي يكون فاعلا أو منفعلا، والأصل في التعريف أن تستعمل ألفاظ عند إجرائه، مثل لفظ ما أو حرف ما أو الذي أو الأمر أو الشيء، وهي ألفاظ مرادفة للوجود عند تعريفه [4].

وأما من عرّف الوجود بما يخبر عنه، فلابد عند الحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات من معرفة سابقة بالوجود، وكذلك حال تعريفه عن طريق الفاعل أو المنفعل، الذي هو طريق الرسم، فلا يصح، لأن الفاعل له أثر موجود في الغير ومعرفة سابقة تقتضي معرفة الوجود قبلا، فبطل الزعم بدعوى تعريف الوجود. وهناك دليل آخر، ربما يكون مخرجا للإشكال، حيث كان التعريف هو إثبات شيء لشيء آخر أو نفيه عنه، وأن الإثبات والنفي على ما هو أولي بديهي ، فثبت أن هذا العلم مسبوق بالوجود والعدم، والسابق على الأولي أولى بأن يكون أوّليا، فيكون عندئذ تصور الوجود أولي،وهو المطلوب [5].

وهذا معناه، أن تعريف الوجود بنفسه أو بما يكون داخلا فيه أو بما يكون خارجا عنه ممتنع ، لأن تعريفه بنفسه باطل من جهة استحالة كونه معلوما قبل كونه معلوما. والثاني أيضا باطل، لأن الوجود ليس له أجزاء، إما أن تكون وجودية أو لا تكون، فإن كانت وجودية،كان للوجود وجودات، فيصير الشيء محتاجا إلى مثله، وإن لم تكن وجودية، فاجتماع تلك الأجزاء إما أن تحدث صفة الوجود أو لا تحدثها، فإن لم تحدثها كان الوجود عبارة عن الأمور العدمية، وإذا حدثت لها صفة الوجود، فيكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود أو قابلا له. فلا يكون التركيب في نفس الوجود، بل في قابله أو فاعله، عندئذ يكون تعريف الوجود بهذا الطريق تعريفا بما هو خارج عنه، لا بما فيه، وأما تعريفه بما هو خارج عنه، فباطل أيضا، لأن بداهة العقل تشهد أن الوجود أعرف من كل ما يمكن تعريفه به(6). وهو المطلوب.

هذا، أما الموجود فهو مشتق من الوجود، يقال على كل الموجودات بالاشتراك،لأنه يقال على الموجودات ذوات الماهيات، وعلى التي ليس لها ماهية، كما يقال على الموجودات في الأذهان والموجودات في الأعيان، وعلى التي هي بالفعل والتي هي بالقوة.

ولما كان الوجود غني عن التعريف، فالموجود مثله،وإن كان هناك خلاف فيه بين الفلاسفة، فتعريفه صعب جدا، لأنه ينقسم إلى واجب وممكن، وإلى موجود في الذهن وموجود في الخارج، لذلك تعريفه فيه خلاف، بسبب هذه الأقسام، كيف يجمعها التعريف دون خلل.

هذا، ويؤكد نصير الدين الطوسي (ت 672 هـ) على أن ما ذهب إليه الرازي يتفق مع قوله بأن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم، وأن التصورات بديهية، والحق ما ذكره في هذه المسألة(7) وهو المطلوب.

المسألة الثانية: مفهوم العدم والمعدوم.

إن العدم نفي محض، يقال على المعلوم أنه معدوم، مثلما يقال عليه أنه موجود، وما دام العدم مثل الوجود فيما يقال عليه، فهو مثله أيضا في إدراكه، حيث يكون تصور العدم بديهيا، والتصديق به مثله.

وإذا كان الوجود والعدم يحكم بهما على المعلوم، فإن المعلوم ينقسم إلى موجود أو معدوم. وهذا يعني أن المعدوم معلوم، وإلا ما كان أن يحكم به، لأن التصديق بقولنا: المعدوم

معلوم متوقف على التصور البديهي، وبما أن هذا التصور حاصل، فلابد من حصول التصديق المبني عليه [8].

ولكن هل المعدوم ممكن الثبوت أو ممتنع الثبوت؟ حيث يجيب الرازي، أن الطرفين نفي محض، وهذا لا نزاع فيه، لأن وجود السواد عين كونه سوادا، فيمتنع أن يكون سوادا من عدم الوجود، ولأن السوادية المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض، ومباينة بخصوصيتها النوعية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز [9].

وقد استدل بوجوه أخرى أيضا على إثبات المعدوم، منها ليس كل معدوم ثابتا، على أساس أن المعدومات المتخلية لا يمكن الحكم عليها، لانعدام حصول تصور لها، مثال ذلك، إذا تصورنا جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق، فإن الحكم بامتياز بعض المخيلات لا يعني أنها ثابتة في العدم، لأن تصور مثل هذا الجبل والبحر عبارة عن أجسام قامت بها أعراض، مع العلم أن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم، لذلك لا يمكن إثبات ماهية الجبل كونه جبلا حال العدم.

ـ ومنها إذا كان الوجود مناقضا للعدم، وأن الوجود يمكن إثباته، فلابد أن يكون العدم ممتنعا، وإلا لا يحصل التناقض بينهما. والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت فالمعدوم الممكن ثابت.

ـ ومنها امتناع تقرير ماهية التركيب قبل دخولها في الوجود، وهذا يعني أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن،لأن المعدوم معلوم، إذا كان امتيازا في التصور[10].

ولما كان الرازي يسلم بالتناقض القائم بين الوجود والعدم، لكنه يرفض قيام واسطة بينهما، خلافا للمعتزلة ولبعض الأشاعرة ، أمثال الباقلاني (ت 403 هـ)، وإمام الحرمين(ت478هـ)، الذين أثبتوا واسطة سموها بالحال، وهي صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم[11].

ويرجع سبب رفضه للواسطة إلى علاقة التناقض بين الوجود والعدم، وإلى كون المعدوم ليس شيئا، لأن الماهيات لا تنفك عن صفة الوجود، كما أنها لا تتقرر بأنفسها، وإلا لكانت مشاركة في كونها متقررة خارج الذهن ومخالفة بخصوصياتها، وما به المشاركة غيرها به المخالفة، ولأنها حال عرائها عن الوجود لا تكون موصوفة به، لذلك كانت المعدومات ليست بأشياء[12]، وهو المطلوب.

المسألة الثالثة: خواص الوجود.

وهي تتمثل في خاصيتين أساسيتين، هما كون الوجود مشتركا، وزائدا على ماهيات الممكنات، أما أن الوجود مفهوم مشترك بين كل الموجودات، فلأنه ينقسم إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بينهما، ولأن العلم الضروري حاكم بصحة هذا الحصر، ولا واسطة بين القسمين، كما يستحيل أن يكون الوجود واحدا، وإلا لم تتعدد الموجودات.

وأما أن الوجود زائد على الماهيات، فيظهر من الفرق بين قولنا: السواد، وقولنا: السواد موجود، وكذلك من الفرق بين قولنا: العالم إما موجود وإما معدوم، وقولنا : الموجود إما أن يكون موجودا وإما أن يكون معدوما، وهذا الفرق هو الذي يدل على أن الوجود زائد على الماهية، لأنه لو لم يكن مغايرا لها، لما صح حصول الفرق بينهما [(13)].

ولكن خصوم الرازي طعنوا في قوله بأن الوجود أولي التصور وبديهي، حيث قالوا: إن الوجود ليس كذلك، كونه مشتركا بين الموجودات وزائدا على ماهياتا، ويلزم من هذين اللازمين أن يكون العلم بما أوليا بديهيا، ولما لم يكونا كذلك، فالوجود ليس بأوّلي التصور[(14)]

ولقد ردّ عليهم بوجهين:

أحدهما: أن كون الوجود زائدا ومشتركا، وضعان إضافيان ليس لهما وجود في الخارج، لأن المشترك في الخارج يكون زائدا على الشيء، ويتسلسل الأمر، وإذا لم يكونا من الأمور الوجودية في الخارج، فلم تكن الماهية مستقلة باقتصادهما، فاندفع الإشكال.

وثانيهما: إن العلم بكون الوجود مشتركا بين الماهيات وزائدا عليهما أولي التصور، لأن الالتزام بذا الأمر يعني أن البراهين المذكورة فيه تجري مجرى التنبيهات[(15)]. وليست ببراهين بمعنى الكلمة، باعتبار الوجود غير قابل للتعريف، وإنما أنه يدرك ببديهة العقل، فلذلك لا سبيل إلى إقامة البرهنة عليه وعلى خواصه.



المسألة الرابعة: أقسام الموجودات.

إن الموجود ينقسم عقليا إلى قسمات عديدة حسب الرازي، إلى جانب القسمة المعروفة بالقسمة الثنائية، وهي إما واجب الوجود لذاته وإما ممكن الوجود لذاته بالقسمة الثنائية، وهي إما واجب الوجود لذاته وإما ممكن الوجود لذاته. فالأول هو الله تعالى، والثاني هو كل ما سواه من الموجودات[16].

وأما تقسيمات الرازي، فمنها القسمة الثلاثية، حيث قسم الموجود إلى ثلاثة أقسام، إما أن يكون الموجود متحيزا، وإما أن يكون حالا في المتحيز، وإما أن لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز.

القسم الأول: الموجود المتحيز، وهو ينقسم بدوره إلى قسمين: الأول: القابل للقسمة وهو الجسم، والثاني ليس قابلا للقسمة وهو الجوهر الفرد عند من يقول به.

القسم الثاني: الموجود الحال في المتحيز، وهو الأعراض القائمة بالجوهر والأجسام، وهي أجناس تسعة عند الفلاسفة.

القسم الثالث: الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز، وهو الله سبحانه وتعالى. وأما حصول هذا القسم في الممكنات فمختلف فيه، فالفلاسفة أثبتوه، والمتكلمون أنكروه، بدعوى أن ما سوى الله تعالى محدث[17].

وأما القسمة الرباعية للموجودات فهي على النحو الآتي:

القسم الأول: الموجود الذي يؤثر ولا يتأثر البتة، وهو الله تعالى ،

القسم الثاني: الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر، وهو الهيولي، والهيولي عند الفلاسفة ليست متحيزة، وصورتا هي الحجمية والتحيز، ولما كان الوجود أشرف من العدم، وأن أشرف الموجودات المؤثر الذي لا يتأثر، فثبت أن المتأثر الذي لا يؤثر هو الهيولي، فلذلك هي أخس الموجودات.

القسم الثالث: الموجود الذي يؤثر ويتأثر معا، وهو الأرواح والنفوس.

القسم الرابع: الموجود الذي لا يؤثر ولا يتأثر البتة، وهو ممتنع الوجود في العقول[18]

ولكن الرازي ذكر هذا التقسيم الرباعي في كتاب التفسير الكبير، بقسمة ثلاثية، فيقول: مراتب الموجودات ثلاثة:

أولها: موجود مؤثر ولا يتأثر، وهو الأقوى، لأنه فاعل.

وثانيها: الموجود المتأثر ولا يؤثر، وهو الأضعف، لأنه يقع في درجة المفعول.

وثالثها: الموجود المؤثر باعتبار، والمتأثر باعتبار آخر، ويقع في مرتبة وسطى بين الأول والثاني [19].

ولاشك أن هذه التقسيمات المذكورة تفيد بيان أصناف الموجودات، غير أنا قد تردّ إلى التقسيم الأولي، وهو التقسيم الثنائي، لأن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته، والواجب لذاته هو الذي يؤثر ولا يتأثر ولا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز. وأما الممكن فهو الذي ينقسم إلى متحيز وحال في المتحيز، كما ينقسم حسب المراتب إلى مؤثر ومتأثر، ومتأثر ولا يؤثر. وسيأتي توضيح لأقسام الممكن في المسألة السادسة.

المسألة الخامسة: الموجود الواجب الوجود لذاته.

لقد فسره الرازي بثلاثة أمور:

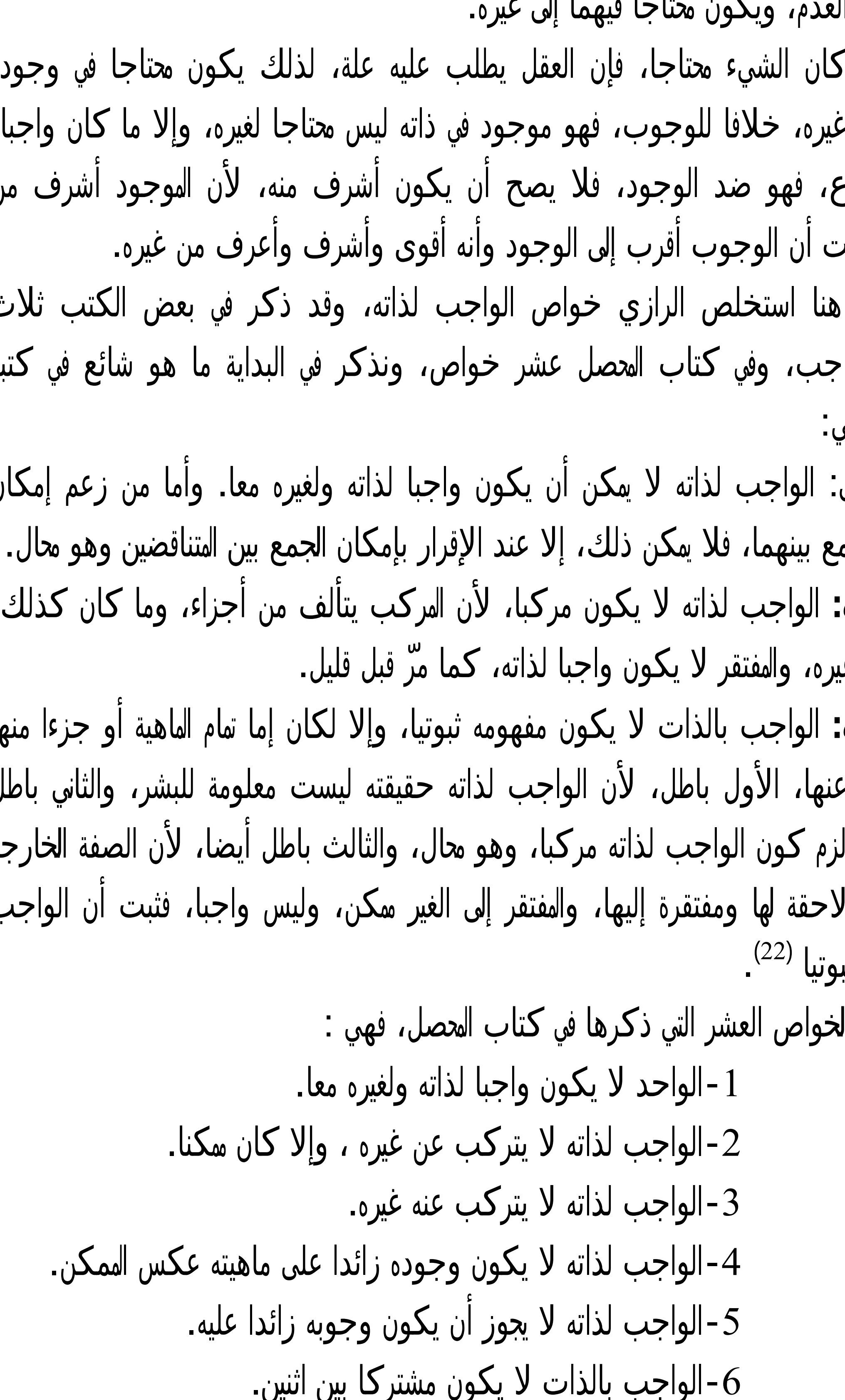
أحدها: أنه يستحق الوجود من ذاته.

وثانيها: أنه لا يقبل العدم، أي لا يصح عليه العدم.

وثالثها: أنه لا يتوقف في وجوده على سبب منفصل.

إن الأمر الأول مفهومه ثبوتي، لأن وجود واجب الوجود لذاته متوقف على ذاته، وأما الثاني والثالث، فمفهومان سلبيان، لأن الوجود من حيث هو وجود لا يقبل العدم البتة، سواء كان واجبا أو ممكنا، فيه بحث، وكذلك القول بنفي قيام الواجب بسبب منفصل، لأنه مرّ في أقسام الموجود، أن الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز هو الموجود لا لذاته ولا لغيره، وهذا الموجود يستغني عن السبب في وجوده سواء من ذاته أو من غيره، وإلا ما كان أن يكون كذلك، مع ذلك فالعقل يقر بأن هذا الموجود يكون قابلا للوجود والعدم، مادام يكون غنيا عن السبب في وجوده، وهذا الإشكال دفعه الرازي بأن الاعتراف بوجود موجود غني عن السبب الذي يوجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب[20].

إن الرازي استدل على إثبات واجب الوجود لذاته بما هو أعرف بين الوجوب والإمكان و الامتناع، حيث لاحظ أن تصور الوجود أقدم من تصور العدم، وكذلك أمر



الوجوب فهو أعرف، لأنه أقوى إلى طبيعة الوجود، ولأن الممكن لا يوجد في ذاته اقتضاء للوجود أو العدم، ويكون محتاجا فيهما إلى غيره.

وإذا كان الشيء محتاجا، فإن العقل يطلب عليه علة، لذلك يكون محتاجا في وجوده وعدمه إلى غيره، خلافا للوجوب، فهو موجود في ذاته ليس محتاجا لغيره، وإلا ما كان واجبا، وأما الامتناع، فهو ضد الوجود، فلا يصح أن يكون أشرف منه، لأن الموجود أشرف من المعدوم، فثبت أن الوجوب أقرب إلى الوجود وأنه أقوى وأشرف وأعرف من غيره.

ومن هنا استخلص الرازي خواص الواجب لذاته، وقد ذكر في بعض الكتب ثلاث خواص للواجب، وفي كتاب المحصل عشر خواص، ونذكر في البداية ما هو شائع في كتبه عموما، وهي:

الأولى: الواجب لذاته لا يمكن أن يكون واجبا لذاته ولغيره معا. وأما من زعم إمكان حصول الجمع بينهما، فلا يمكن ذلك، إلا عند الإقرار بإمكان الجمع بين المتناقضين وهو محال.

الثانية: الواجب لذاته لا يكون مركبا، لأن المركب يتألف من أجزاء، وما كان كذلك، فيفتقر إلى غيره، والمفتقر لا يكون واجبا لذاته، كما مرّ قبل قليل.

الثالثة: الواجب بالذات لا يكون مفهومه ثبوتيا، وإلا لكان إما تمام الماهية أو جزءا منها أو خارجا عنها، الأول باطل، لأن الواجب لذاته حقيقته ليست معلومة للبشر، والثاني باطل أيضا، وإلا لزم كون الواجب لذاته مركبا، وهو محال، والثالث باطل أيضا، لأن الصفة الخارجة عن الماهية لاحقة لها ومفتقرة إليها، والمفتقر إلى الغير ممكن، وليس واجبا، فثبت أن الواجب لذاته ليس ثبوتيا [22].

وأما الخواص العشر التي ذكرها في كتاب المحصل، فهي :

1- الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا.

2- الواجب لذاته لا يتركب عن غيره ، وإلا كان ممكنا.

3- الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره.

4- الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته عكس الممكن.

5- الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائدا عليه.

6- الواجب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين.

7-لفظ الواجب يقع على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي.

8-الواجب بالذات واجب من جميع جهاته.

9-الواجب لذاته لا يصح عليه العدم.

10-الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته [23].

ولكن الرازي أثبت عند شرح الخاصية الرابعة، أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته، لأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة، كما يرفض أن يقال لفظ الوجوب على الواجب بالذات والواجب بالغير، سواء بالاشتراك المعنوي أو الاشتراك اللفظي، لأن الواجب عنده ليس وصفا ثبوتيا.

هذا، ولما كان دليل الرازي على كون وجود واجب الوجود زائدا على ماهيته قائما على أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة، فقد ردّ عليه الطوسي (ت 672 هـ)، مناصرا للفلاسفة القائلين بأن الوجود ليس زائدا على الماهية، لأن الوجود المعلوم هو المشترك بين الواجب وغيره، حيث يقال عليه وعلى غيره بالتشكيك، ولكن وجوده الخارجي الخاص به غير معلوم، ولا يمكن حمله على غيره، وذلك لاستحالة وقوع الكثرة فيه [24].

ولكن الحق مع الرازي، لأن الوجود إذا لم يكن زائدا على الماهية، فلا يمكن أن يحمل على أشياء كثيرة، سواء كانت لها ماهية أو لم تكن، وأما قول الطوسي بأن وجود الواجب قسمان، وجود خارجي خاص ووجود عام. فهذا لا يقبله العقل، لأنه لا يمكن لذات الواجب أن يحمل عليها وجودان، ولقد سبق الكلام في مفهوم الوجود، أنه يجب أن يكون واحدا وبسيطا وغير قابل للتركيب، وإذا افترضنا أنه ينقسم أولا إلى وجود خاص ووجود عام، فأيهما ينقسم إلى واجب وممكن ؟ هكذا يبقى الإشكال قائما، في حالة أخذنا برأي الطوسي، إذن حلّ الإشكال مع الرازي.

المسألة السادسة : الوجود الممكن لذاته أو عالم الطبيعة.

إن تعريف الإمكان غير ممكن، إلا عن طريق سلب الوجوب والامتناع عنه، كقولنا: الممكن ما ليس ضروريا أو ممتنعا. ولما كان من أقسام الوجود، فلا يصح اعتبار الوجود جنسا، لأن قسمة الوجود ليست فصلية، بدليل أنه لا يوجد له فصل. وإذا اعتبر هو ذاته فصلا، فالعقل لا يسلم أن يكون الفصل مقوما لنفسه، بل لغيره، لهذا يمتنع تعريف الممكن.

وأما الموجود الممكن، فهو الذي يكون موجودا بترجيح أحد طرفي الممكن من مرجح، لأنه قبل أن يكون موجودا، كان مترددا بين الوجود والعدم. وهذا يعني أن الطرف الراجح بسبب من المرجح، ثم صار واجب الحصول، في مقابل الطرف الآخر، الذي يصير ممتنع الحصول، لأن حضور السبب يجعل حدّ التساوي بين الطرفين زائدا [25].

ولعل مفهوم الممكن يتضح إذا ذكرنا خواصه، وهي ثلاثة خواص على العموم:

الأولى: الممكن لذاته تتساوى نسبة الوجود والعدم إليه، ولا تفاوت بينهما، حتى تسمح تلك النسبة للمرجح أن يرجح أحد الطرفين دون أولوية أو وجوب.

الثانية: يلزم عن الخاصية السابقة، أن لا يترجح أحد الطرفين في الممكن على الآخر إلا لمرجح، والعلم بحاجة الممكن للمؤثر مركوز في فطرة الإنسان.

الثالثة: الممكن لذاته يتميز أيضا بالحاجة إلى المؤثر، لأن تلك الحاجة هي التي تستقطب الفاعل المؤثر [26].

ولكن عدد خواص الممكن المذكور في كتاب المحصل ضعف المذكور في المؤلفات الأخرى، وهي بإيجاز:

1-الممكن لذاته لا يلزم من فرض وجوده أو عدمه من حيث هو محال. لأن كل واحد منهما منافيا للإمكان ، فيكون القول بالإمكان محالا.

2-الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل.

3-الممكن متساوي الطرفين.

4-الممكن في رجحانه مسبوق بوجوب وملحق بوجوب.

5-الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر لا الحدوث.

6-الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر [27].

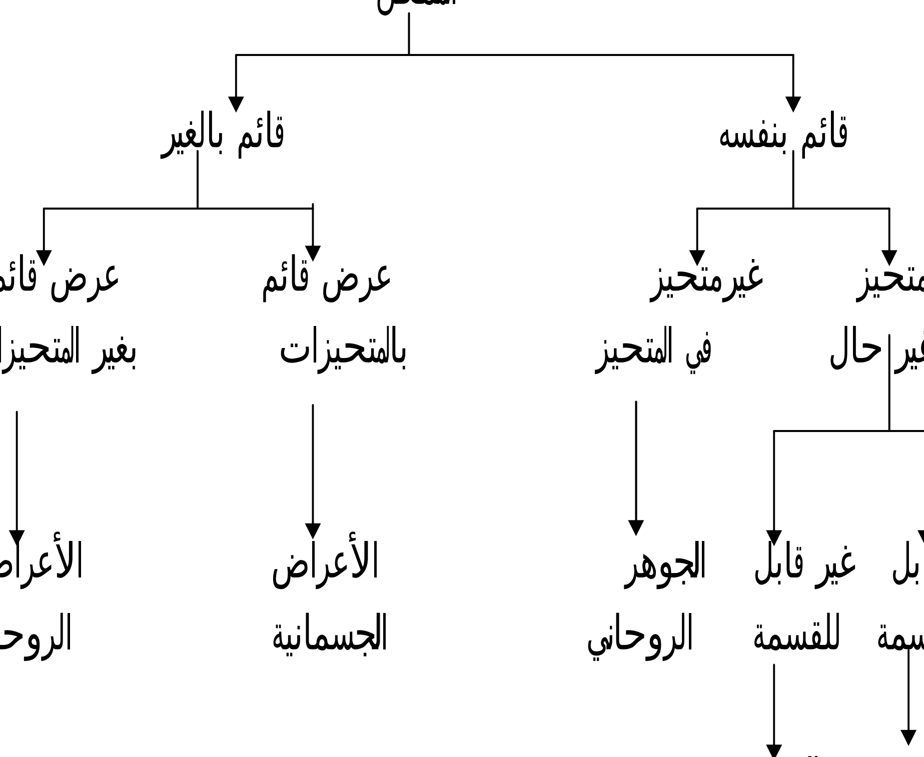
ومما لاشك فيه، أن هذه الخواص بجملتها يستلزم بعضها البعض الآخر، فوجود الحاجة يعني وجود العلة أو وجود المؤثر، ويقرر العقل فيها أن نسبة الوجود والعدم يجب أن تكون على السوية في الممكنات.

هذا، وأما تقسيم الممكن، فقد أورد الرازي تقسيمات متعددة، منها تقسيم الممكن إلى ممكن الوجود في ذاته، وممكن الوجود لشيء ما، وكل ممكن الوجود بشيء ما هو ممكن الوجود

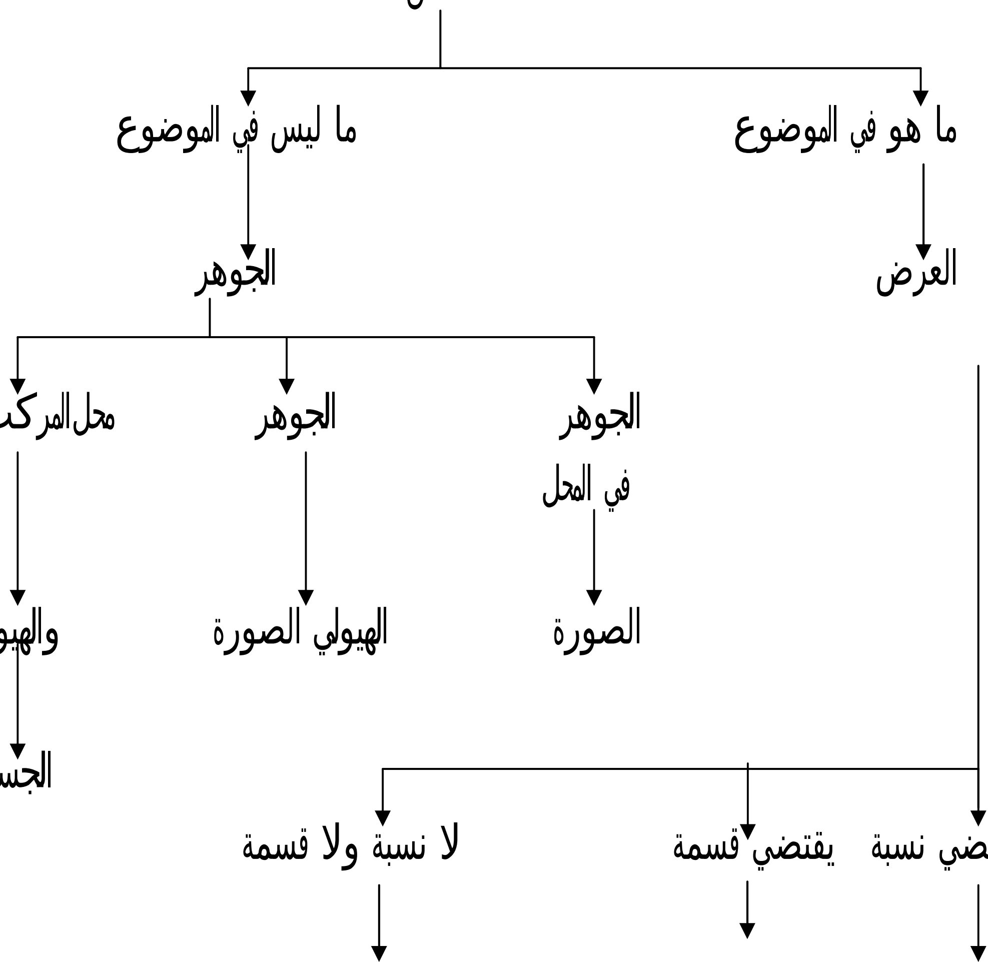
لذاته، والعكس غير صحيح، لأنه يمكن أن يكون ممكن الوجود في ذاته ليس ممكن الوجود لشيء(28).

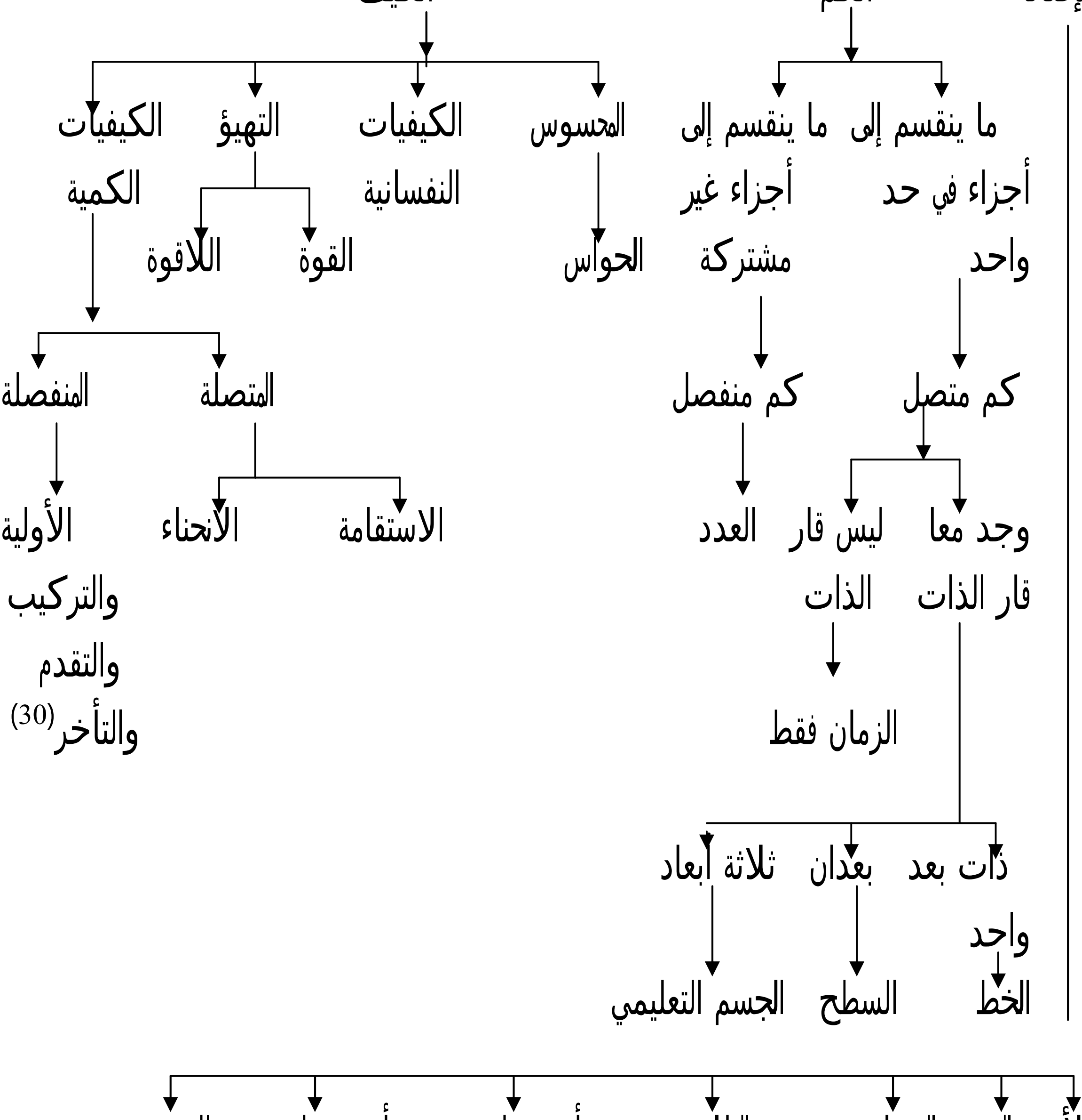
ـ ومنها تقسيم الممكن إلى ما يكون ممكن قائما بنفسه أو قائما بغيره، والقائم بنفسه إما أن يكون متحيزا أو لا يكون كذلك، والمتحيز إما أن يكون قابلا للقسمة كالجسم، وإما أن لا يكون قابلا للقسمة وهو الجوهر الفرد، والقائم بنفسه الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز هو الجوهر الروحاني، ولما كان هذا القسم محل نزاع، أي هناك من يرى أن غير المتحيز وغير الحال في المتحيز هو الباري تعالى فقط. ومن زعم بوجود موجود غيره يشاركه في صفة هذا القسم، فهو محال وباطل. ولكن هذا الزعم ضعيف جدا، على أساس أن الاشتراك في السلب لا يوجب الاشتراك في الماهية. وأما القائم بالغير، فهو العرض ، الذي ينقسم بدوره إلى قسمين، الأول العرض القائم بالمتحيزات كالأعراض الجسمانية، والثاني العرض القائم بالمفارقات كالأعراض الروحانية (29).

وللمزيد من التوضيح وضعنا هذا المشجر لهذا التقسيم المذكور :



ـ ومنها التقسيم المعروف في الفلسفة وهو تقسيم الممكن إلى جوهر وعرض، وما يليهما من الأقسام الفرعية، فإن هذا التقسيم هو الذي اعتمده الرازي في مؤلفاته الفلسفية، حيث جعل فلسفة الطبيعة قائمة عليه، وهو نفسه التقسيم المقولي الذي تدخل فيه كل الموجودات الطبيعية، وهو ما يبّينه هذا المشجر، ثم سيأتي توضيح للنظام المقولي عنده.




الإضافة
الكم
الكيف
ما ينقسم إلى أجزاء في حد واحد
ما ينقسم إلى أجزاء غير مشتركة
المحسوس
الكيفيات النفسانية
التهيؤ
الكيفيات الكمية
الحواس
القوة
اللاقوة
كم متصل
كم منفصل
المتصلة
المنفصلة
وجد معا قار الذات
ليس قار الذات
العدد
الاستقامة
الانحناء
الأولية والتركيب والتقدم والتأخر[30]
الزمان فقط
ذات بعد واحد
بعدان
ثلاثة أبعاد
الخط
السطح
الجسم التعليمي
الأين المكان
المتى الزمان
المضاف النسبة المتكررة
الملك الإحاطة بالغير
أن يفعل التأثير
أن ينفعل التأثر
الوضع الهيئة الحاصلة للجسم

القسم الثاني : المقولات .

لما كان منهج الرازي في البحث يقوم على التقسيم والترتيب للمباحث والأشياء، فإن المعقولات كانت عنده أولى بهذا المنهج، بل لقد كان يعتبره منهجا عقليا، لأن التقسيم والتصنيف عقليان، مثل التقسيمات السابقة للموجودات، حيث أنها مقسمة وفق ما يقبله العقل، ومرتبة ترتيبا تنازليا من الأعم إلى الأخص، والألفاظ الدالة على كل قسم ما تقال أو تحمل على ذلك القسم كقسم وعلى ما تحته من الفروع بالتواطؤ.

وباعتبار الموجودات موضوعات المعقولات، فلابد ممن يروم تقسيما وترتيبا للمعقولات أن يجعل الدال يتناسب مع المدلول، حتى يكون تصنيفها معبرا عن حقيقة الموجودات وأجناسها، ولكن هنا إشكالات تتعلق بحصر مقولات العقل، بدءا من اختلاف العلماء في مفهومها والغرض منها، وكذا الاختلاف في عددها وأصنافها وخصائصها. لذلك سنحدد في البداية مفهومها وموقعها في فلسفة الرازي، ثم بيان عددها وأصنافها وخصائصها في مسائل على النحو الآتي:

المسألة الأولى: مفهوم المقولات.

مفردها مقولة، مشتقة من لفظ القول الدال على شيء ما من الموجودات، والمقولة من حيث هي قول بسيط، لا تدل على أن الشيء موجود أو غير موجود، ولا تكون صادقة أو كاذبة، إلا إذا أضيف إليها شيء آخر.

وتلك المضافات عبارة عن ماهيات، حيث تكون المقولات محمولات أو أمورا مضافة على أنحاء معينة، وعليه يمكن تعريفها بأنها معاني مفردة يُدل عليها بألفاظ مفردة. وبما أنها أيضا هي بمثابة تبويب لجوانب المعرفة بالموجودات، فلذلك يعبر بها عن أنواع الدلالات في القول.

والمقولة عند أرسطو ومن أخذ بفلسفته في هذا الجانب، تعني الإضافة أو الإسناد، وهي معاني كلية تحمل على أشياء إما جوهريا أو عرضيا، وهي عبارة عن جنس من الأجناس العالية[31]. تقال كمحمولات على ما دونها.

وأما قبل المقولات فهناك دلالات تعين على فهم تلك الأقوال أو المقولات، وهي التواطؤ والاشتراك والتشكيك والاشتقاق والاتفاق [32]. وهذه الدلالات تفيد في التمييز بين المقولات وتصنيفها وترتيبها، لذلك مهد بها أرسطو في كتاب المقولات، وقال عن التواطؤ: التي لها اسم

عام وجوهرها واحد، وأما المتفقة، فالتي لها اسم عام فحسب ، وأما المشتقة فالتي لها لقب بحسب اسمه، مثل الفصيح من الفصاحة [33].

لقد كانت هذه الاصطلاحات متداولة لدى جميع الفلاسفة المهتمين بالمنطق وعلمي الطبيعة وما بعد الطبيعة، لأنا تعمها جميعا، فالمقولات تعم جميع الموجودات الطبيعية، لذلك جعل الرازي العلم الطبيعي علما مقوليا. وأما العلم الإلهي الذي يبحث في الموجودات المطلقة والمفارقة والأسباب القصوى، فإن البحث فيه يقتضي النظر في الأمور العامة المشتركة بين العلمين، كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة والمعلول.

المسألة الثانية : موقع المقولات في فكر الرازي.

لقد جاء الكلام عليها في قسم الأعراض في جميع مؤلفاته، ولم يذكرها في المنطق، ماعدا في الشروح على كتب ابن سينا، فقال:" إن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة، إنما هو أحد أبواب العلم الإلهي، إلا أن الشيخ لما وافق المتقدمين، وأورد هذا الباب في هذا العلم، فنحن أيضا نفسره " [34].

المراد في هذه العبارة بالكتاب كتاب المقولات، وبذا العلم المنطق، فهو يشير إلى عدم موافقته على إدراج المقولات في باب المنطق، لأنا لا علاقة لها به، وإنما هي تعرفنا بالموجودات الممكنة فقط، وهي الجواهر والأعراض، لذلك مهد قبل الكلام عن الأعراض بالمقولات، ثم ينتقل منها مباشرة إلى الكلام عن تفاصيلها، بدأ بالكم ثم الكيف ثم المضاف والأين والمتى والوضع والملك وأن يفعل وأن ينفعل.

إذا كان بيان المقولات جاء وجيزا في مقدمة الكلام عن الأعراض، إلا أنه فصل الكلام فيها، عندما تناول الأعراض بالتحليل، وهذا يدل على أن فلسفة الطبيعة عنده تقوم على النظام المقولي، بحيث كان يذكر أحكام كل مقولة ثم يبين مجالها الطبيعي، ثم يتبعها بالبحث في العلل والمعلولات والحركة والزمان.

لقد كان يعرض المقولات بقدر أقسامها وتفاصيلها، وبمدى اتساعها في الوجود وشمولها للموجودات، لذلك أطنب في مقولتي الكم والكيف، بخلاف باقي المقولات، ولكنه توسع أكثر في العلل والمعلولات، وكذلك في بحث الحركة وعلاقتها بالمقولات.

المسألة الثالثة: الغرض من المقولات.

إن الفلاسفة اختلفوا في غرضها، هناك منهم من جعلها محمولات تقال على موضوعات، فتكون من هذه الجهة دراسة منطقية، لأنا تنطلق بدراسة دلالة الألفاظ المفردة وفهم معانيها، ثم تحصر الأجناس العليا، ثم تبين كيف يحمل بعضها على البعض الآخر. وهناك من جعلها دراسة للجواهر والأعراض، لأنا تقوم على حصر الموجودات في الذهن أو الخارج، من جهة أنا معاني كلية، بحيث تدل كل مقولة على ما يدخل تحتها[34].

هذا، وأما الرازي فقد سبقت الإشارة إلى موقفه المبدئي في المسألة السابقة، على أن المقولات ليست من أجزاء المنطق، بخلاف من يعتقد أنا دراسة منطقية، لأنه جعلها تتعلق بالموجودات الطبيعية، بمعنى كل الموجودات الممكنة داخلة في إحدى المقولات، أو في اثنتين أو في أكثر، أي قد يكون الشيء الواحد جوهرا وكما وكيفا وغيرها من الأعراض، مثل الجسم هو جوهر وله أبعاد كمية وكيفيات، وربما تتكثر عليه كالمكان والزمان وهلم جرّا.

كما أن المقولات لها علاقة بما يسمى بالفلسفة في تعبيرها عن الموجودات، لأنا تعتبرها أجناسا للموجودات، ولو كانت في حالة الحمل على المحمولات، التي يحكم با العقل على الموضوعات، فمع ذلك تمثل أنواع الوجود المختلفة، كتسليمنا بأنا عبارة عن الأجناس العليا في الطبيعيات، فهي من هذه الناحية تمثل أيضا الحدود.

المسألة الرابعة : عدد المقولات.

إن عددها عند أرسطو عشر مقولات، وهي:

- الجوهر: هو القائم بنفسه، والسؤال عنه ما هو ؟ مثل إنسان، فرس.
- الكم: ما يدل على كمية ، كعدد ما لشيء ما.
- الكيف: ما يدل على ملكة أو حال ، كأبيض وكاتب.
- الإضافة: ما يدل على شيء كضعف ونصف.
- الأين:ما يدل على وجود شيء في مكان ما.
- المتى: ما يدل على وجود شيء في زمان معين، كالأمس والغد.
- الوضع: أو الموضوع ما يدل على هيئة شيء كقائم وجالس.
- أن يكون له: الجدة أو الملك، كحيازة شيء على شيء آخر.

-أن يفعل: ما يدل على فاعل فعل، كيقطع ويكتب.

-أن ينفعل: ما يدل على فعل فاعل، كالانفعال بالشيء[35].

والملاحظ على أتباع أرسطو أنم التزموا بذا العدد، ودافعوا عنه، منهم ابن سينا والرازي، لقد اعتبروا الأولى جوهرا والباقي أعراضا، وهي غير متداخلة، ولكن الرازي في دفاعه عن هذا العدد، استدل بإجماع الفلاسفة المعتبرين على هذا العدد، حيث واحدة منها جوهر والتسع الباقية عرض[36].

ولكنه ذكر الآراء المعارضة لهذا العدد، وردّ عليها، بل كان يلوم ابن سينا على عدم الردّ على بعض الآراء، حيث يقول: من الناس من جعلها أربعا: الجوهر والكم والكيف والنسبة، أي جعل النسبة جنسا للست الباقية- الصحيح السبع الباقية- ومنهم من أخرج الوضع عن النسبة، لأنه ليس هو نفس النسبة، وأدخل الخمس الباقية – الصحيح الست الباقية – تحت النسب. والشيخ لم يذكر هذا المذهب فضلا عن أن يبطله، مع أنه مختل جدا. ومنهم من جعل المضاف جنسا للست الباقية، والشيخ أبطل ذلك بأن قال: المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الأخرى حمل جنس، لأن النسبة تكون لطرف واحد ، والإضافة تكون لطرفين[37].

وإذا كان الرازي يردّ على المخالفين، فإنه قد توسع في هذه الردود، وأطنب في تحليل المقولات، وهو الأمر الذي يخالف فيه أرسطو، ولكنه غير رأيه في هذا العدد، حيث عند تحليلها خاصة في جملة الأعراض في جميع مؤلفاته الفلسفية، قد انقلب على نفسه وأخذ الكم والكيف على انفراد، ثم جمع الباقي كفن واحد، ثم عاد مرّة أخرى إلى أخذ المضاف على انفراد في باب خاص، ووضع الباقي في باب آخر، والتي تناولها بخمسة فصول، على أساس لكل مقولة فصل، بينما المموع الحقيقي ست مقولات، وليس خمسا، لأنه جمع بين مقولتي أن يفعل وأن ينفعل، وهذا هو سبب الخطأ في العدد، لما كان يذكر العدد ستة بدلا من سبعة، وخمسة بدلا من ستة.

وهناك دليل آخر عنده على إثبات هذه العشر مقولات، حيث يرجع إلى نفيه لمن يقول بوجود أمور خارجة عن هذه العشر، كالوحدة والنقطة والآن، أي جميع الاعتبارات العامة كالشيئية، وقد مثل بمفهوم الأبيض على أنه لا يدخل تحت جنس الجوهر أو مقولة الكيف، لأن الداخل تحت مقولة الكيف هو البياض، فيكون الأبيض خارج المقولات العشر، وكذلك القول في جميع المفهومات من الأسامي المشتقة، إلا أنه رد على ذلك كله برد ابن سينا، وأضاف من عنده، أن خروج تلك الأمور عن هذه العشر لا يقدح في دعواه، فهي مجعولة أجناسا للماهيات

التي تكون لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس، لأن كون الشيء ذا بياض لا يجعله محصل الماهية ، وأما الحركة فهي نفس مقولة أن ينفعل وأما الأعدام كالجهل والعمي فخارجة، مع ذلك فإن المعتبر في المقولات هو الأمور الوجودية [38].

لقد بذل الرازي جهودا كبيرة في إثبات العشر المقولات لا زيادة ولا نقصان، وقد توسع في ذلك كثيرا إلى حد التشويش على ما يريد إثباته. وقد قسم الموجود الممكن إلى جوهر وعرض، وأنما مقولتان باعتبار من الاعتبارات، لأن مقولات العرض من جنس واحد، وإذا أخذت كل واحدة منها كجنس، فهل يصح ذلك أم لا ؟ والجواب سيأتي في المسألتين القادمتين.

المسألة الخامسة : أصناف المقولات أو انقسامها.

لقد أورد الرازي عددا من التقسيمات، ترجع في الحقيقة إلى التقسيم الأولي للموجودات عند الفلاسفة أي ينقسم الموجود إلى واجب وممكن، والممكن ينقسم إلى جوهر وعرض، والعرض ينقسم إلى المقولات التسع، والتي تنقسم بدورها عنده إلى أعراض قسمة، وهي الكم والكيف وأعراض نسبة السبع الباقية.

إذن هو يتفق مع الفلاسفة في منطق التقسيم، في كون الموجود إما أن يكون واجبا لذاته،وإما أن يكون ممكنا لذاته، وفي انقسام الممكن لذاته، إلى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر، وما يكون في موضوع وهو العرض، وبعد هذه المرحلة يختلف معهم في مفهوم العرض وأقسامه، فهم يرفضون أن يكون العرض جنسا للمقولات التسع، لأن كل مقولة عندهم تمثل جنسا، وهو الرأي الشائع لدى الفلاسفة المنطقيين. وهو يخالفهم في ذلك ، لأن مورد التقسيم عنده آلي، وفي الوقت نفسه يقر بوجود تداخل بين المقولات.

لذلك جعل العرض يقتضي القسمة أو النسبة أو لا قسمة ولا نسبة.

فالأول: هو الكم وأقسامه وأجزاؤه.

والثاني: هو أعراض النسبة، فأحدها: نسبة الشيء إلى مكانه وهو الأين، وثانيها : نسبة الشيء إلى زمانه وهو المتى، وثالثها: الإضافة كالأبوة والبنوة، ورابعها: ما به الشيء في الشيء وهو أن يفعل، وخامسها: قبول الشيء للأثر وهو أن ينفعل. وسادسها : كون الشيء محاطا بشيء آخر، وهو الحد أو الجدة. وسابعها: الهيئة الحاصلة للجسم،وهو الوضع.

والثالث: العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة فهو الكيف، الذي ينقسم بدوره إلى أقسام كثيرة [39]. التي سنذكرها في قسم الجواهر والأعراض.

هكذا يكون الرازي إما مضطربا أو فنانا مبدعا في التقسيم، لأنه جعل مرّة مقولة الكيف في قسم المقولات القابلة للقسمة، ومرّة أخرى وضعها في قسم مستقل سماه بالذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة.

المسألة السادسة : هل المقولات أجناس أم لا ؟

إن الرأي الشائع هو أنا أجناس عالية للأشياء، وأما الرازي فيرى أنا لا تكون كذلك إلا بتحقيق خمسة أمور:

الأول: يجب أن تكون الأقسام التي تحت كل واحدة منها من هذه العشر مشتركة في وصف ما، لأن الذي يكون أقل من مرتبة الجنس يكون مشتركا.

الثاني: إن جهة الاشتراك أمر ثبوتي، لأنا لو كانت سلبية فلا تكون جنسا.

الثالث: إن الأمر الثبوتي مقول على ما تحته بالتواطؤ لا بالتشكيك، لأن ما بالتشكيك لا يكون جنسا.

الرابع: إن ما يقال بالتواطؤ هو من الذاتيات لا من العرضيات.

الخامس: إن ذلك المشترك المتواطئ الثبوتي المقوّم كمال المشترك بين الأنواع، كالحيوان لأنواعه [40].

إذن، كانت هذه الأمور سببا في رفضه، لأن تكون المقولات أجناسا، لأن الجنس له مفهوم مشترك بين أنواعه، وهو مقول على ما تحته بالتواطؤ، ويجب أن يكون ثبوتيا وذاتيا. ولما كان إثبات هذه الأمور عليها غير ممكن، فلابد أنه لا واحدة منها جنسا.

وهناك دليل آخر عند الرازي، وهو أن الموجود الممكن إما بسيط وإما مركب، لو دخلت البسائط تحت هذه المقولات كأجناس، لكانت البسائط داخلة تحت الأجناس، وهذا غير

ممكن، لأن الداخل تحت الجنس لا يكون إلا مركبا، وإذا افترضنا أن الداخل تحته هو المركب. فيعود الكلام على البسائط، فيتعذر أن تكون المقولات أجناسا. وأما من يعتبر بعضها فقط، هي التي تكون جنسا، كالجوهر والكم والكيف والنسبة، فباطل أيضا، لأنا لو كانت جنسا، لكانت كل نسبة مركبة في ماهيتها، والمركب كما سبق ذكره، يتألف من البسائط، حيث تكون بين أجزاء المركب نسبا أخرى، إما أن لا ينتهي المركب إلى نسب بسيطة، فتكون

المركبة مركبة عن غير بسائط. وإما أن تنتهي إلى نسب بسيطة داخلة تحت مطلق النسبية، ولكنها ليست داخلة تحت جنس [41].

والجنس كما هو معلوم ينقسم بالفصول الذاتية، ولكن السؤال هنا هل قسمة الجنس بالعوارض تكون مطابقة للقسمة بالفصول الذاتية ؟ كتقسيم الحيوان إلى قابل للعلم وغير قابل له، فهل هو مثل تقسيمه إلى ناطق وغير ناطق؟ والحق أنه غير مطابق، لأن القابل للعلم ليس نوعا، فهناك تداخل بين أفراد الأنواع الحيوانية في هذا المال[42].

ويرى الرازي أيضا أن النقطة والوحدة والوجود غير داخلة تحت جنس المقولات، ولم يبينوا كونا أجناسا، مع العلم، أنم يعتقدون أن تلك المقولات العشر شاملة لكل الموجودات الممكنة، فبطلت دعواهم بكونا أجناسا عالية [43] وسوف يتضح أمر الجواهر والأعراض وأحكامهما وأقسامهما، في القسم الذي يلي هذا.

القسم الثالث: الجواهر والأعراض أو معطيات فلسفة الطبيعة.

إن هذا القسم يشتمل على أقسام الفلسفة الطبيعية، من حيث هي فلسفة للممكنات، والممكن عند الرازي ينقسم إلى ما هو في موضوع وهو العرض، وما هو ليس في موضوع، وهو الجوهر. وفي اصطلاح المتكلمين، الممكن هو المحدث، وما في الموضوع هو المتحيز، وما ليس في الموضوع هو الحال في المتحيز، هكذا يستخدم جميع الاصطلاحات، دون مراعاة للفصل بين الفلسفة وعلم الكلام، كما تقدم توضيح ذلك في الفصل الأول من هذا الباب.

وبما أنه خالف المتقدمين عليه من الفلاسفة والمتكلمين في أمور كثيرة، ومنها مباحث الجواهر والأعراض، بداية من ترتيبها، حيث قدم الجملة المشتملة على أحكام الأعراض على الجملة المشتملة على أحكام الجواهر، والسبب في هذا الخلاف المنهجي، هو أن أحكام الجواهر لا يتقرر أكثرها ولا يتضح، إلا بمقررات أحكام الأعراض، مع العلم أن أحكام الجواهر متقدمة على أحكام الأعراض بالذات. ولكنه فعل ذلك لمقتضى المنهج المناسب وتحقيق المراد من البحث فيهما، ألا وهو الوصول في أقسام الجوهر إلى قسم الأرواح، الذي ينقل العقل من بعد التفكير فيه إلى التأمل في مباحث العلم الإلهي.

وهذه المخالفة لما هو مألوف، لها علاقة ببعض ما ذهب إليه أرسطو في تقدم الجواهر على الأعراض، كالعلم بالكليات، فلابد لمن أراد الردّ عليه من منهج مغاير لمنهجه، فوجد الرازي أن منهج الاستقراء الذي استعمله العلماء من المسلمين وغيرهم، قد يفيد على الأقل في الرد على أرسطو، ويحقق المراد من أن المعرفة بالجزئيات دالة على الكليات، كالاستدلال على وجود الله تعالى بدلائل الأنفس والآفاق، انطلاقا من الجزئيات حتى لو كانت صغيرة أو حقيرة.

ولأن المعرفة بأحكام الأعراض أيسر وأوضح في العملية التعليمية، خاصة أن الرازي مارس التعليم وفنونه لمدة طويلة، حيث درس وخطب في الناس ووعظ إلى أن جاء أجله، ولا عجب أن تحتوي مؤلفاته على خبرة وطرائق تربوية هامة.

وفي جميع الأحوال، فهو يسعى إلى مخالفة أرسطو وابن سينا من الفلاسفة و بعض المتكلمين، من أجل إظهار حقائق يراها بقدر طاقته، أنا كذلك، هذا الذي جعله يكون دائم البحث والاجتهاد، فيما يعرض أمامه من العلوم المختلفة، قصد التوضيح والإفادة والإجادة.

هكذا، يعود في فلسفة الطبيعة إلى منهج الاستقراء، لينطلق من الظواهر والجزئيات إلى بيان البواطن والكليات، بخلاف منهجه فيما تقدم في النظر في الأمور العامة المشتركة بين الجزئيات والكليات والواجب والممكن، وسيكون الكلام على الجواهر والأعراض في مسائل، هي:

المسألة الأول: خواص الأعراض وأحكامها.

إن العرض هو ما كان صفة لغيره وما يمتنع بقاؤه، وقد عرفه الفلاسفة بما هو موجود في الموضوع، وهذا الكلام عام بالنسبة إلى الرازي، لأنه قد يصدق على العرض، كما يصدق على غيره، لذلك عرفه بقوله:" العرض هو الموجود في شيء غير متقوّم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه" (44). ثم شرح هذا التعريف بأربعة أمور سماها قيودا، وهي:

القيد الأول: " الموجود في شيء" يعني أنه يمتنع أن يكون في أشياء، بل يتوقف وجوده على شيء واحد.

القيد الثاني:" غير متقوّم به " هو احتراز عن وجود الصورة في المادة، لأن المادة متقوّمة بالصورة، وأما من قال: العرض قد يتقوّم بنفسه، فهو فاسد، لأن العرض يمكن قيامه بالعرض، ولأن العرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه، وإلا لصار جوهرا.

القيد الثالث:" لا كجزء منه" هو احتراز عن وجود الجزء في الكل أو وجود الجنس في النوع، والنوع في الشخص، لأن هذه الأمور موجودة في أشياء هي أجزاء لها. والنوع جزء من الجنس، وأما وجود العرض في الموضوع فبخلاف ذلك.

-القيد الرابع:" ولا يصح قوامه دون ما هو فيه" أي يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو كذلك، إلا في ذلك المحل المعين، حتى يحصل الفرق بين العرض ووجود الشخص في المكان، بمعنى يكون الشيء لشخصيته يقتضي ذلك المحل، هذا بخلاف وجود الجسم في المكان والزمان المطلقين. ولما كانت الكليات ممتنعة الوجود في الخارج، وما امتنع وجوده في الخارج، فيمتنع أن يوجد فيه الجسم في الخارج، لذلك فالمراد من كون العرض في الموضوع، أن يكون موجودا خارجيا لا وجودا ذهنيا [45].

والمراد بذه القيود أن يبين كيف تتشخص الأعراض ، بسبب موضوعاتا المعينة، وأن العرض ليس جنسا – وقد سبقت الإشارة إليه في القسم السابق – كما أن العرض محتاج إلى موضوع، كاحتياج المادة إلى الصورة، لكن لا إلى صورة معينة، بل إلى أي صورة كانت، كذلك العرض [46]. ولأن الحال والمحل لا يعقلان إلا إذا كان كل واحد منهما مغايرا للآخر، ومن هنا فلابد أن يكون لأحدهما احتياج للآخر [47]. وهو المطلوب.

وأما قيام العرض بالعرض، فالمشهور امتناعه، ولكن الرازي يرى أن الخلل في تفسير الحلول، عند من يمنعه، ومعنى الحلول أن يختص شيء لشيء، فيصير أحدهما منعوتا بالآخر، حيث يسمى الناعت حالا،ويسمى المنعوت محلا، ولأن ذلك الاختصاص إن لم يعرف بمقوماته فلا ينتفي، فقد يعرف بلوازمه، مثال ذلك أن الوجود زائد على الماهية، مع ذلك تتصف الماهية بالوجود، وكذلك الموجودات قد توصف بالنعوت السلبية والإضافات ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بما قالوه. وإذا حصل الاختصاص بين عرضين فيجعل أحدهما منعوتا بالآخر،فيحصل المطلوب، ومثال آخر، وهو البطء حيث يكون وصفا وجوديا زائدا على الحركة، وأن الجسم يمتنع أن يوصف بالبطء، إذن الموصوف بالبطء هو الحركة، فثبت المطلوب [48].

وأما قيام العرض الواحد بالمحلين، فقد منعه الرازي، لأن البداهة حاكمة بأن الموجود في هذا المحل، ليس هو الموجود في المحل الآخر[49]. كما أن الشيء الواحد لا يصح أن يكون

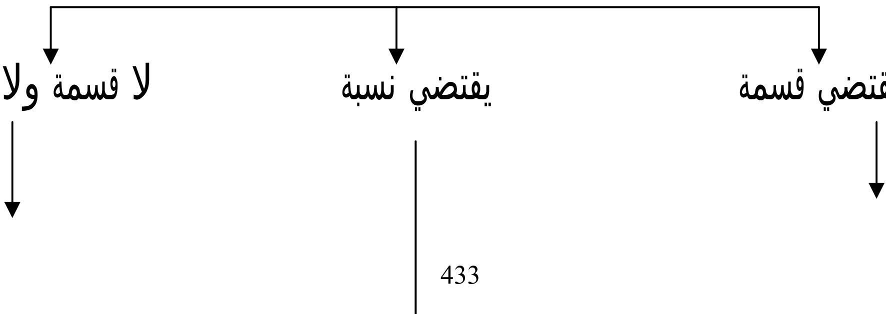
جوهرا وعرضا، وإن جوّز ذلك قوم، فأما هو فقد جوّزه في الجواهر الصورية. وأما في الجواهر المفارقة فلا [50]. وهذا جملة كلام الرازي في أحكام الأعراض.

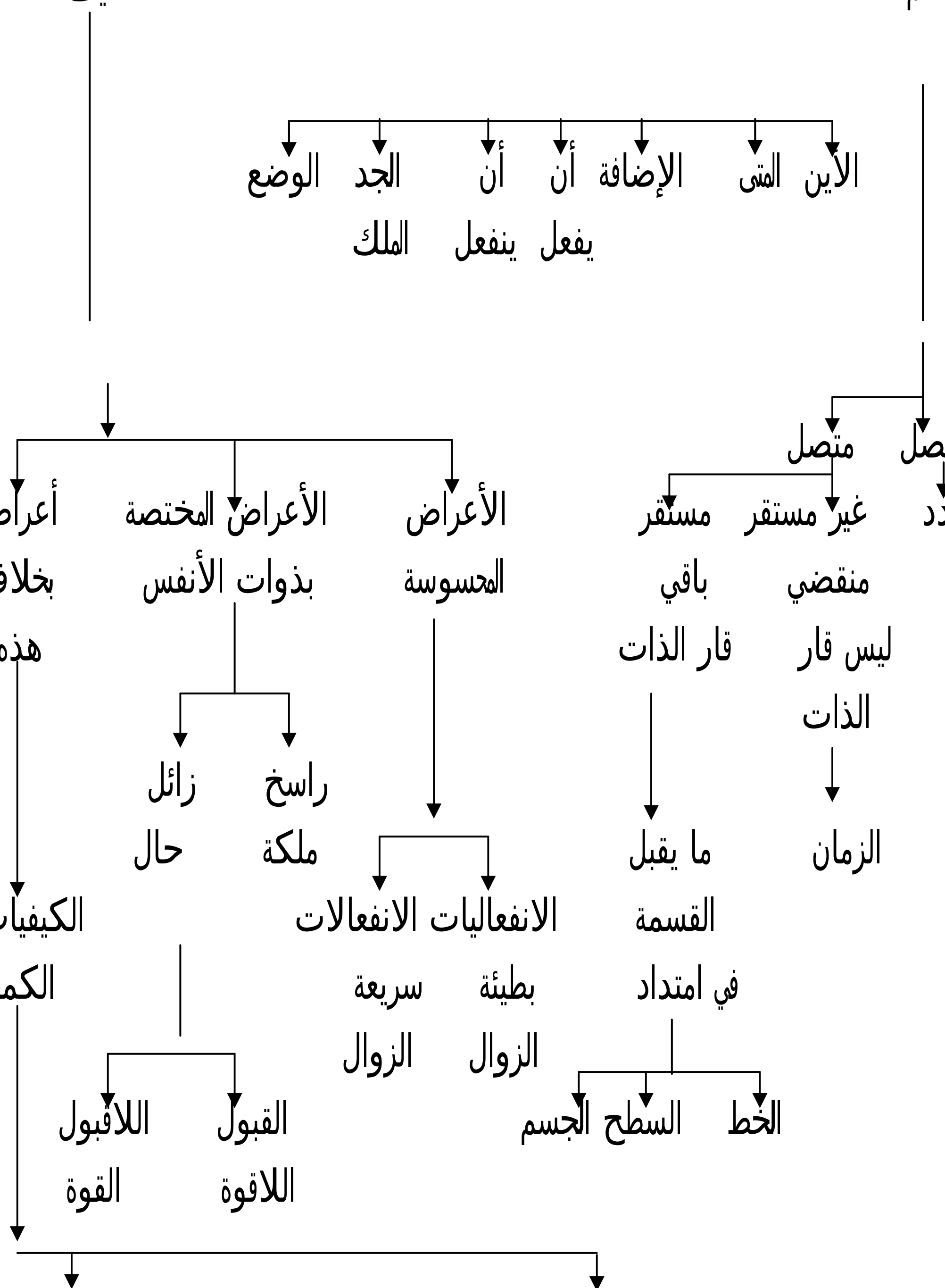
المسألة الثانية: أصناف الأعراض.

لقد سبق الكلام في القسم الأول من هذا المبحث على أن العرض هو قسيم الجوهر، وهما يشتركان في الدخول تحت الممكن، وأن المقولات تنقسم إلى قسمين مقولة الجوهر ومقولات الأعراض، فهل العرض ينقسم دائما بحسب المقولات أم هناك تقسيمات أخرى له؟ والمشاهد في مؤلفات الرازي الفلسفية، أنه يقسم العرض إلى ثلاثة أقسام، هي: أعراض النسبة وأعراض القسمة والأعراض التي لا توجب القسمة ولا النسبة، ولكنه في المؤلفات الكلامية، يقسم العرض إلى قائم بالمتحيزات كالأعراض الجسمانية، وقائم بالمفارقات كالأعراض الروحانية.

والذي يهم هنا هو إبراز التقسيم الفلسفي، بحسب المقولات، فالعرض إما أن يقتضي قسمة أو نسبة أو لا قسمة ولا نسبة، وينقسم كل قسم من هذه الأقسام إلى أقسام فرعية، ويظهر ذلك في هذا المشجر:

العرض [51].





الكم
الكيف
الأين
المتى
الإضافة
أن يفعل
أن ينفعل
الجد الملك
الوضع
منفصل
متصل
العدد
غير مستقر منقضي ليس قار الذات
مستقر باقي قار الذات
الزمان
ما يقبل القسمة في امتداد
الخط
السطح
الجسم
الأعراض المحسوسة
الأعراض المختصة بذوات الأنفس
أعراض بخلاف هذه
الانفعاليات بطيئة الزوال
الانفعالات سريعة الزوال
راسخ ملكة
زائل حال
القبول اللاقوة
اللاقبول القوة
الكيفيات الكمية
الكمية المتصلة الاستقامة والانحناء
الكمية المنفصلة الزوجية والفردية

والملاحظ على هذا المشجر، أن العرض غير مقسم بحسب المقولات، بل قسم على أساس آخر، وهو أنواع خواصه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهل اشتراك مقولات النسبة في حد النسبة يمكن اعتبارها مقولة واحدة ؟ وإذا اعتبرنا المقولات أنواعها، فإن فصولها هي القسمة أو النسبة أو لا قسمة ولا نسبة، حينئذ يمكن تعريفها بالحدّ، كقولنا:الكم مقولة عرضية النسبة. وقولنا: الأين مقولة عرضية النسبة، وفي الكيف مقولة عرضية لا قسمة ولا نسبة. إذا صح هذا، فإن العرض لا ينقسم مباشرة إلى المقولات التسع، بل ينقسم أولا إلى فصول، وهو الأمر الذي يرفضه الرازي، لكنه يقول به.

وأما بيان المقولات العرضية، وبسطها على الموجودات وفق تقسيمه، فيكون كالآتي:

الأول: العرض الذي يقتضي القسمة هو الكم، إما تشترك أجزاؤه في حد واحد، وهو الكم المتصل، والمتصل ينقسم إما إلى قار الذات، إن كان له بعد واحد فهو الخط، وإن كان له بعدان فهو السطح، وإن كان له ثلاثة أبعاد فهو الجسم، وإما غير قار الذات وهو الزمان، وأما الكم المنفصل فهو العدد [52].

الثاني: العرض الذي يقتضي النسبة، وهو يكون متعددا، لاشتراك عدد من المقولات فيه، وهي الأين والمتى والإضافة والفعل والانفعال والملك أو الجدّة والوضع، وقد يجمعها الرازي في بعض الأحيان في الإضافة، وأحيانا أخرى يخرج الإضافة كمقولة مستقلة، ويبقي على الأخرى، مع بعضها البعض الآخر [53].

الثالث: العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة وهو الكيف. وله أربعة أقسام :

أحدها : الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس.

وثانيها : الكيفيات النفسية.

وثالثها : التهيؤ إما للدفع وهو القوة أو للتأثر وهو اللاقوة.

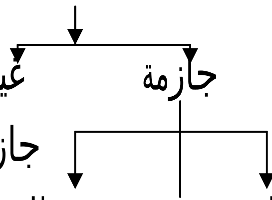
ورابعها : الكيفيات المختصة بالكميات، والمتصلة كالاستقامة والانحناء، والمنفصلة كالأولية والتركيب والتقدم والتأخر [54].

لقد أطال الكلام في قسم الكيف، بسبب ما فيه من أصناف كثيرة، خاصة الكيفيات الخاصة بذوات الأنفس أو الأحياء. فالعرض المشروط بالحياة ينقسم إلى إدراك أو فعل. والإدراك إما

إدراك للجزئيات وهو الحواس وإما إدراك للكليات وهو العلوم والظنون والجهالات ويدخل فيه النظر. وأما الفعل أو التحرك فهو ما يتم بالإرادة أو القدرة أو الشهوة أو النفرة [55].

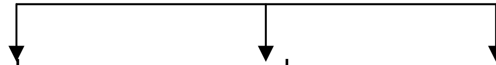
هذا، ولكن الرازي أورد تقسيما ثنائيا في عمومه للأعراض الكيفية، وهي إما أعراض تحل في الأحياء فقط، وإما أعراض تحل في غير الأحياء، وكل واحد من هذين القسمين يمكن تقسيمه إلى أقسام فرعية كثيرة، وتظهر في المشجر الآتي:





جازمة — غير جازمة — الألوان والأضواء — الأصوات والحروف — الطعوم — الروائح — الحرارة والبرودة الرطوبة واليبوسة

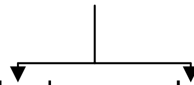
مطابقة — غير مطابقة



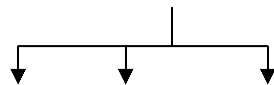
علوم ضرورية — علوم نظرية — علوم تقليدية



مستفادة بالحواس الخمس — أولية من غير دليل ولا شبهة



اعتقاد جازم — اعتقاد غير جازم



الشك — الظن — الوهم

إن أصناف الأعراض المذكورة في هذا المشجر تدل على جميع الموجودات في العالم السفلي، فهي تلحق الجواهر وتدل عليها، بصفة من الصفات الواردة في التصنيفات السابقة. لذلك جاءت متشعبة وشاملة، وقد شغلت حيزا كبيرا في مؤلفات الرازي الفلسفية وغيرها.

لقد كان يذكرها أحيانا بإيجاز، وإذا رأى ضرورة إلى التفصيل أو حاجة ما إلى الإثبات أو النفي، فإنه يطيل إلى حد الإطناب. وهو لم يتناولها في الطبيعيات فقط، بل كان يقف عندها في الأمور العامة وفي الأمور المعرفية خاصة، وحتى في الإلهيات، لأن المعرفة بالأشياء والتمييز بينها يكون عن طريقها أيضا، باعتبارها من اللوازم المفيدة في المعرفة.

هذا، ولكنه في التصنيفات السابقة للأعراض لم يصنف العلة والمعلول والحركة وغيرها في عداد المقولات. مع العلم أنه لم يهملها، حيث أدرجها عند تطبيق المقولات في الطبيعيات أو بعبارة أخرى فقد وضعها في تصنيف الطبيعيات المقولي ضمن قائمة الأعراض، هذا من جهة ومن أخرى يبدو أنه جعلها من الأعراض غير المقولية، حينما تناول الأعراض في خمسة فنون، الأول في الكم والثاني في الكيف والثالث في بقية المقولات، والرابع في العلل والمعلولات،

والخامس في الحركة والزمان، وإذا علمنا أن الفن الرابع والخامس ليسا من صنف المقولات، فإنما من اللواحق.

المسألة الثالثة : لواحق الأعراض.

وهي العلل والمعلولات والحركة، لقد برّر الرازي الكلام في هذه الأمور، حيث الكلام في العلل والمعلولات مناسب لمقولة أن يفعل، والكلام في الحركة مناسب لمقولة أن ينفعل[57] لذلك جعل فنيهما من لواحق فنون المقولات.

أولا : العلة والمعلول. يقول الرازي في حد العلة، ما يحتاج إليه الشيء مثل الاحتياج إلى الصورة والمادة، هذا إذا كانت تلك الحاجة جزءا داخلا في الشيء، فإن لم يكن جزءا فيه، فهو إما أن تكون علّيته من حيث وجوده في الذهن أو لا تكون، فالأول هو العلة الغائية، والثاني هو العلة الفاعلية [58].

وقد أبقى على تقسيم العلة إلى أربعة أقسام المعروفة، هي:

العلة الفاعلية: لقد حاول في البداية إبطال ما ذهب إليه الفلاسفة بسبب هذه العلة، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، بحيث طعن في جميع حججهم، فانتهى إلى أنه لا مانع أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، وبالعكس فإن المعلول الواحد، لا يمكن إسناده إلى علل كثيرة، لأن المعلول الواحد يحتاج إلى علة ما، وأما إسناده إلى تلك العلة المعينة ليس لأمر عائد إلى المعلول، بل إن تلك العلة مقتضية لذلك المعلول[59].

كما حاول إبطال التسلسل في العلل، بمراد آراء الفلاسفة في العلة والمعلول، وحاصل مراده هو أن الأسباب والمسببات متناهية، والكل منته إلى واجب الوجود [60]. ثم تكلم في عدم شرط تقدم العدم على الفعل بين الوجود والعلة وقوة العلة على المعلول.

العلة المادية: لقد عرّف المادة بأنا عبارة عن الشيء الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء، مثل الخشب للسرير، والحديد للسيف، ثم قسم المادة إلى قسمين:

الأول: حدوث الصفة في المحل، لا يكون موجبا لزوال شيء عنه، فتكون هذه الصفة الحادثة عرضية لا صورة، بمعنى المحل الحامل لتلك الصفة قد كان متحركا إلى الحادث، وبعد الوصول إلى ما تحرك إليه فلا يغادره، أي لا يتراجع، مثل الصبي الذي يتحرك إلى الرجولية، وبعد أن يصير رجلا، فلا يعود مرة أخرى صبيا [61].

والثاني: حدوث الصفات في المحل، قد يكون موجبا لزوال الشيء عنه، كحدوث الهوائية في المحل يكون موجبا لزوال المائية أو حدوث السواد يوجب زوال البياض. فالحدوث موجب لزوال المقوم أو لزوال الأعراض. لذلك، فإن الانقلاب في القسم الأول محال، وأما في الثاني فممكن، كالماء الذي ينقلب هواء وبالعكس [62].

ثم بحث في كيفية حصول الشيء من شيء آخر، وتناهي العلل المادية، وشوق الهيولى إلى الصورة.

العلة الصورية: لقد بين الرازي كيف تكون الصورة علة ، أي أن نسبة الصورة إلى المادة، لا تعني أنا علة صورية، بل تكون كذلك، إذا كانت تلك النسبة إلى المركب، وبمعنى آخر، تكون الصورة علة في المادة عندما تكون جزءا منها، في حالة وقوع التركيب[63].

ثم بحث في الفرق بين الطبيعة والصورة، وامتناع تقوم المادة بصورتين.

العلة الغائية: لقد بحث تقسيم الغايات، وهي على نوعين إما ذاتية أو اتفاقية، فالأول هو حصول المسبب من ذلك السبب دائما أو على الأكثر، والثاني إذا حصل ذلك ليس دائما ولا على الأكثر[64].

ثم بحث في الأسباب الاتفاقية، والفرق بين البخت والاتفاق، وإثبات الغايات للحركات الطبيعية، وإثبات وجود الغاية للعالم، وتناهي العلل الغائية، والفرق بين الغاية والخير، وهذه الأمور تدل على أن كل فاعل يفعل لغرض فهو ناقص في نفسه، وأما ذلك الفعل فيكون سببا لكماله. وهو المطلوب.

ثانيا: الحركة. لقد ذكر الرازي أمورا تساعد على تحديد مفهوم الحركة، فقال: بما أن الموجود الممكن يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه، وإلا لكان في وجوده بالقوة تكون تلك القوة حاصلة وغير حاصلة، هذا خلف، بل لابد أن يكون إما بالفعل من كل وجه أو من بعض الوجوه، لأن كل ما بالقوة إما أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون أو لا دفعة وهو الحركة. هكذا يمكن تعريف الحركة بأنا الحصول أو الحدوث أو الخروج إلى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة. وهو تعريف حسن [65].

ثم أورد طعونا عليه من المتقدمين، ولكنه في كتاب الملخص ذكر أرسطو على أنه هو صاحب هذه الطعون، وهي:

- لا يمكن تعريف الحركة بقولنا: يسيرا يسيرا على التدريج إلا بالزمان المعرّف بالحركة، فيلزم الدور.
- ولا يمكن تعريفها أيضا بالدفعة، لأن الدفعة معرّف بالآن، والآن معرف بالزمان المعرف بالحركة، فيلزم الدور أيضا.

ولما كانت هذه المفاهيم يلزم عنها الدور. فهي مستهجنة، لذلك عرفها أرسطو وأتباعه بالأمر الممكن الحصول للشيء وبحصول كمال في ذلك الشيء، فتصبح الحركة كمال لما يمكن أن يتحرك.

ولكن الرازي ردّ على شبهات أرسطو في التعريف الأول، فقال: إن تصور ماهية الدفعة والتدريج أولى، وأن مفهوم الآن والزمان يدفع إلى الدور، والواقع أن الإشكال في الحدوث على سبيل التدريج غير معقول، لأن الشيء إذا تغير فلابد أن يكون إما يحصل لشيء كان ما كان موجودا أو لزوال شيء كان موجودا. وإذا كان الافتراض على أنه حدث فيه شيء، فلابد أنه كان معدوما، ثم صار موجودا، وكل ما كان كذلك، فله ابتداء، كما أن هذا الابتداء لا يكون غير منقسم، حتى لا يكون لكل ابتداءٍ ابتداءٌ (66).

ولكن الرازي لم يفوت الفرصة في هذه المسألة أن يرد على أرسطو في تعريفه للحركة، فقال: إن أرسطو قال: الحركة أمر ممكن الحصول للجسم وحصولها كمال له، لكن هذا الكمال يفارق سائر الكمالات، لأن حقيقته التأدي إلى الغير، وهذا يعني أن الكمال للجسم لا يحصل إلا بأمرين أو خاصيتين:

أحدهما: أنه لابد من مطلوب ممكن الحصول، حتى يتأدى إليه.

ثانيهما: إن التوجه إلى المطلوب يبقى منه شيء بالقوة، لأن المتحرك يكون متحركا بالفعل، حتى ولو لم يصل بعد إلى المقصود، فلذلك يبقى منه شيء بالقوة. وما دام الأمر كذلك، فإن هوية الحركة متعلقة بهذا المتبقي بالقوة، وفي الوقت نفسه، لا يكون المتأدي إليه حاصلا بالفعل، عندئذ لا يوجد في قول أرسطو واحد من هاتين الخاصيتين (67).

ثم أورد طعونا قوية على تعريف أرسطو، من جهة أن الحركة كمال أول لما بالقوة. وهي:

ـ إن تعريف الشيء بما هو أخفى غير جائز، وتصور الحركة أسهل وأوضح مما ذكر، فكل عاقل يدرك بالضرورة الفرق بين كون الجسم متحركا وكونه ساكنا.

ـ الكمال الأول يفترض حدوث الشيء يسيرا يسيرا وقد سبق بيان فساده.

ـ إذا كان الحدوث بالافتراض يسيرا يسيرا غير ممتنع، لكن الكمال الأول لا يمكن تصور ثبوته إلا في شيء، تفرض حدوثه على التدريج، وما كان على هذا السبيل فاسد، والأفضل لو قال: الحركة حدوث على التدريج، وهذا أولى [68].

هذا، أما التعريف الذي ارتضاه الرازي واستحسنه هو ما ذكره أفلاطون، على أن الحركة عبارة عن كون الجسم يفرض فيه آن من الأنوات، بحيث يكون حاله في ذلك الآن غير حاله في الآن الذي قبله أو بعده، لهذا يكون تصور الآن والقبلي متوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة، وهذه التصورات في الحقيقة جلية لا تحتاج إلى تعريف [69].

هكذا يناصر الرازي رأي أفلاطون ضد أرسطو، وما دام الزمان متعلق بالحركة، فلابد أن يكون على الرأي نفسه، وهو الحاصل فعلا، لأنه سبقت الإشارة إلى رفضه لرأي أرسطو في الزمان، وقد أخذ برأي أفلاطون وكذلك الأمر هنا في الحركة.

هذا، لقد ذكر الرازي أمورا، لابد منها للحركة، وهي ستة، ما منه الحركة، وما إليه، وما فيه، وما له، وما به، والزمان، ثم ذكر أن لكل متحرك محركا غيره، وعليه سبعة أوجه، حيث أسهب في تحليلها من أجل الوصول إلى إثبات ذلك المحرك [70].

كما ذكر نسبة الحركة إلى المقولات، بمعنى أن الجسم يتغير من المقولة المعينة إلى صنف آخر منها، وأما المقولات التي تقع فيها الحركة، فالمشهور أنا تقع في أربع، الكم والكيف والأين والوضع، مثال ذلك وقوع الحركة في الكم يكون على وجهين: أحدهما بالتخلخل والتكاثف، وثانيهما بالنمو والذبول، ولكنه ينفي وقوع الحركة عن باقي المقولات [71].

وأما انقسام الحركة فقد ذكر أمورا أساسية متعلقة بالحركة نفسها كالزمان، لأن الحركة تنقسم بانقسام الزمان، بسبب حصوله في جميع الحركات، والأمر الآخر هو المسافة، لأن كل حركة تكون على مسافة، وكل مسافة منقسمة، ولأن كل متحرك عرض حال في الجسم المنقسم، والحال في المنقسم منقسم، فتكون كل حركة منقسمة، وهو المطلوب [72].

لذلك يمكن تقسيم الحركة بتقسيمات كثيرة، منها:

التقسيم الأول: الحركة إما أن تكون واحدة بالشخص أو النوع أو الجنس، أما وحدتا الشخصية فتتحقق عند وحدة موضوعها وزمانا وما هي فيه، ووحدة الموضوع والزمان أمر لابد منه، لاستحالة قيام الواحد بمحلين وإعادة المعدوم(73).

التقسيم الثاني: قد تقسم الحركة إلى بطيئة وسريعة، والسريعة تقطع المسافة الأطول في الزمان الأقل، والبطيئة بالعكس (74).

التقسيم الثالث: بما أن الحركات قد تكون متطابقة، وقد لا تكون، فالمتطابقة هي التي مسافاتا متطابقة، وذلك التطابق في الحركات المكانية، كخط وارتفاع الارتفاع، وقد يكون بالقوة كالمثلث والمربع، فإنما لا يتطابقان إلا بتقطيع أحدهما قطعا ثم يرد إلى نظام يحصل منه الآخر (75).

التقسيم الرابع : إن الحركات قد تكون متضادة وقد لا تكون، والمتضادة في الأجناس المختلفة كالنقلة والاستحالة والنمو، ولكنها قد تجتمع معا، وإن تعاندت في بعض الأوقات لأمور خارجية ليست في ماهياتا، وأما الداخلة تحت جنس واحد، فهما متضادتان، كالتسويد والتبييض، وأما علة التضاد ليست في المتحرك، لأن حركة الحجر قسرا وحركة النار طبعا إلى فوق غير متضادتين مع تضاد هاتين القوتين، وكذلك الأزمنة غير متضادة، كالحركة الصاعدة ضد الهابطة مع وحدة الطريق، عندئذ تكون علة التضاد ما عنه وما إليه(76).

التقسيم الخامس: الحركة قد تكون مستقيمة أو مستديرة أو مركبة منهما، كحركة العجلة والكرة المدحرجة وهي اللولبية، أما الحركة المستقيمة فلا تنتهي إلى السكون، وهو مذهب أفلاطون، خلافا لأرسطو، وأما الحركة المستديرة فهي علة حدوث الحوادث بالذات، كالحوادث العنصرية، وهذه الحركة أقدم من غيرها بالذات والشرف، لأن الحركات الكمية والمكانية جميعها ترد إلى الجرم المستدير المتحرك بالاستدارة، وذلك يقتضي التقدم. وهو المطلوب (77).

التقسيم السادس: الحركة إما أن تكون بالذات وإما بالعرض، فالأول، إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية (78).

ثم بعد ذلك تناول الزمان بحكم تعلقه بالحركة، فبين وجوده ضد من أنكره، وأثبت حقيقته، وتعلقه بالحركة وغير ذلك. ولما كان الزمان مقدار الحركة عند أرسطو وأتباعه، فقد

احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجودا، لأن فرض وجوده يلزم منه إما أن يكون قار الذات أو لا يكون، وإذا كان قار الذات، فيكون الحاضر عين الماضي، وهذا خلف. وإذا لم يكن قار الذات، فيقضي العقل بأن جزءا منه كان موجودا، وجزءا آخر حصل الآن، وبما أن الماضي والآن هو نفسه الزمان، فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان، ثم يلزم التسلسل وهو باطل [79].

هكذا ، إذا كان الرازي يرفض مفهوم أرسطو للزمان والحركة، فلابد أن يرفض إنكار وجود الزمان، فهو ممن يقول بوجوده، لكن ليس عن طريق البرهان، بل عن طريق العلم، وبما أن العلم أولي بديهي، فإن الزمان مثله، وأما البرهان فقد يفيد في إثبات حقيقته المخصوصة بكونه مقدارا للحركة [80].

وبعد إتمام ذكر مباحث العلة والحركة، فيكون الكلام قد انتهى عن جملة الأعراض ويليه الكلام في جملة الجواهر.

المسألة الرابعة : أحكام الجواهر وخواص الأجسام

إذا كان العدم هو الموجود في الموضوع، فيقابله الجوهر بأنه الموجود لا في الموضوع، لأن ماهيته إذا وجدت كانت لا في الموضوع، ويعني أيضا الشيء المحصل في الخارج، والحكم على الشيء بالجوهرية على هذا الوجود في الخارج، ولكن الأمر ليس كذلك دائما، لعدم وجود الجواهر الكلية في الخارج، مع ذلك فهي جواهر [81].

لذلك، شرط أن لا يكون الجوهر في الموضوع، لأن ما ليس في موضوع أعم من ما ليس في المحل، فالموضوع أخص من المحل، حتى يكون سلب الموضوع أعم من سلب المحل، فيكون الجوهر هو الموجود لا في موضوع [82].

وقد يطلق لفظ أو اسم الجوهر على موجود قائم بنفسه، وعلى الذات والحقيقة، وعلى ما يتركب منه غيره، مثل الجسم، لذلك يبدأ البحث في الجواهر من تجوهر الأجسام، فما هو حدّ الجسم ؟

لقد ذكر الرازي جملة الحدود المقوّمة للجسم، والمشهور منها، حدّ المتكلمين الذين قالوا: الجسم هو الطويل العريض العميق. وحدّ المشائين في قولهم: إنه الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة. وقد فسر الثاني بالإمكان العام ليندرج فيه ما يكون حاصلا بالفعل من تلك الأبعاد، إما وجوبا كما في الأفلاك أو جوازا كما في العناصر [83].

ولكن الرازي لم يرض بهذين الحدين، ولم يعتبرهما من الحدود، بل هما من الرسوم، ثم ردّ عليهما فقال عن الأول: إن هناك فرقا بين ما هو له طول وعرض وعمق والجسمية، فالجسم ينفك في الوجود الخارجي عن الخط، والسطح لا ينفك عنه في الوجود الخارجي، ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهني، وأما الجسم فلا ينفك عنه في الوجود الخارجي، ولا في الوجود الذهني، إلا أنه مغاير للصورة الجسمية، فبطل تحديد الجسم بهذه الأمور (84).

وأما ردّه على الرسم الثاني فبوجوه كثيرة:

ـ منها أن كل عاقل يعلم أن الأجسام المشاهدة كونها حجما متحيزا وغيرهما من الأوصاف، دون أن يخطر بالبال أن الزاوية قائمة، فثبت أن هذا التعريف لا يصح، لأنه أخفى من المعرّف (85).

ـ ومنها أن الجسم عند المشائين مركب من الهيولي والصورة، ولا دخل للصورة في قابلية الأبعاد، لأنها عبارة عن الحد الذي يجعل الشيء يحصل بالفعل، وإذا افترضنا أنه جزء من القابل، فيكون الشيء الواحد مبدأ للقبول أو الفعل، وذلك محال، وإذا لم تكن الصورة جزءا من القابل للأبعاد، فلم يكن القابل لها إلا الهيولي، فيمتنع عن هذا الرسم أن يكون دالا على الجسم ، بل يكون دالا على الهيولي. وأما من اعتبر أن الهيولى لا تقبل الأبعاد إلا بعد قبول الصورة أولا، فليعلم أن هناك فرقا بين الهيولى بشرط الجسمية – أي الصورة – ومجموع الهيولى مع الجسمية. والحق أن القابل للأبعاد هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها، لا مجموع الهيولى مع الجسمية، ولكن الهيولى بشرط الجسمية عبارة عن الهيولي نفسها، فظهر أن هذا التعريف لا يدل على الجسم، بل على الهيولى (86).

ـ ومنها أن الهيولى الأولى يصدق عليها فرض الأبعاد فيها، بواسطة الصورة الجسمية، وهذا أخص من صحة فرض تلك الأبعاد فيها مطلقا، ومتى صدق الأخص صدق الأعم، فما جعلوه رسميا للجسم تدخل فيه الهيولى (87).

ـ ومنها أن الوهم يصدق فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وتسمى الأبعاد التخييلية جسما تعليميا، مع أن الوهم ليس جسما (88).

ـ ومنها أن القابلية والإمكان السابقة الذكر أوصاف لا ثبوت لها في الخارج، والتعريف بالأمور العدمية لا يجوز في المركبات كالجسم،ولكن قد يجوز ذلك في البسائط (89).

- ومنها قول الفلاسفة، أن العلم بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة علم بديهي ضروري باطل، لأن تعريف الجسم بأنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، هو كلام بعض الفلاسفة فقط،وأما الباقون فقالوا:أن ماهية الجسم ماهية متصورة بنفسها غنية عن التعريف،وحقيقتها هي هذا الحجم، وليس هذا الامتداد، ولكن هذا ساقط، لأن كل شيء له حجم ومقدار وكلامهما مقوّم لماهية الجسم، وأما من اعتبر المقوّم يكون شيئا واحدا فقط، بحيث يكون ذلك الشيء مغايرا للجزء الآخر، وبما أن العقل لا يمنع أن يكون للشيء اعتباران، فيلزم أن الجسم بكونه جسما نعرف أنه جسم من أوله إلى آخره، وأما الأجزاء الحاصلة فيه، مهما كان عددها يبلغ الألوف، فغير داخلة في تقويم ماهيته، فظهر الفرق بين العلم بماهية الجسم والعلم بكميته [90].

هذا، وأما أحكام الأجسام، فقد اتفق الفلاسفة على أن لكل جسم حيّزا طبيعيا، إلا ثابت بن قرة (ت 288 هـ) فمذهبه عجيب حسب الرازي، لذلك أورده قبل الردّ على الفلاسفة، ومما جاء فيه، أن الأرض طالبة للمكان الذي هي فيه، فهذا باطل، لأنه لا شيء من الأمكنة حال يخص ذلك المكان دون غيره، لو افترضنا أن كل الأماكن خالية، ثم حصلت الأرض في واحد منها اتفاقا، فهي تقف فيه، ولا تنتقل إلى غيره، باعتبار أن كل الأماكن على السواء، وقد ضرب مثلا بالمدرة، حيث إذا رميت إلى جانب عادت إلى جانب الأرض، فلأن الجزء من عنصر يطلب الأجزاء الأخرى من ذلك العنصر، أي يطلب الشيء شبيهه، بحيث إذا وضع أجزاء الأرض في موضع من الخلاء المتوهم سابقا، ووضع الباقي في موضع آخر، فلابد أن يجذب الكبير منها الصغير، وسيحصل هذا في جميع الحالات التي يمكن افتراضها، كأن تصير الأرض نصفين، ووقع كل منهما في جانب، فيكون طلب كل واحد منهما مساويا للآخر، مما يجعلهما يلتقيان في الوسط، وأما إذا رفعت الأرض إلى فلك الشمس، ثم أطلق حجر من الموضع الذي هي فيه الآن، فإن ذلك الحجر يرتفع إليها لطلبه للشيء الأعظم، الذي هو شبيهه. وهكذا يطلب كل جزء الأجزاء طلبا واحدا، فيلزم من ذلك استدارة الأرض وكريتها، والطلب يكون للمركز [91].

وبالفعل، فقول ثابت بن قرة يبدو صحيحا، لأن ذلك ما يثبته العلم في العصر الحاضر، على أن الأجسام تنجذب من جنس الأرض إليها، وهو ما يسمى بقانون الجاذبية، كما أن الرازي على حق أيضا لما رد على قوله: بأن حصول الأجرام في أحيازها تابع لطبائعها، وهو قول باطل، لأن

ذلك الحصول يقتضي سببا، وبما أنه ليس هو نفس الجسمية العامة، بل هناك خصوصية زائدة عليه هي المطلوبة [92].

هذا، وأما ردّه على الفلاسفة المشائين، فإن الجسم لكي يكون له حيز معين، لابد له من خصوصية تقتضي ذلك الحيز المعين، لو قدر الجسم خاليا عن جميع العوارض، فإما أن يحصل في كل الأمكنة أو لا يحصل في شيء منها أو يحصل في مكان معين، والأول والثاني محالان، والثالث يعني ذلك المكان المعين وهو المكان الطبيعي، ولكن استدعاؤه لذلك المكان إما أن يكون لجسميته أو للوازمها، فيكون كل جسم فيه، وأما إن كان لأمر آخر غير لازم، فاتصاف الجسم بذلك الأمر إن حصل فهو محال، وإن جاز فيجوز أيضا أن لا يكون شيء من الأمكنة مستحقا له، وبافتراض حصول الجسم في المكان المعين، فإنه قبل حصوله فيه كان في مكان آخر، أو موصوفا بصفة أخرى لأجلها حصل في هذا المكان لا في غيره. وهذا يعني أن لا يلزم من حصول صورة معينة، أن يكون ذلك لصورة أخرى تتقدمها، فالجسمية لذاتا تقتضي صورة مبهمة، ثم تخصصها يكون بالأسباب غير اللازمة للجسمية، كما يجوز أن تقتضي الجسمية لذاتا حيزا مبهما، يكون تخصصه بالأسباب غير اللازمة للجسمية [93].

هذا، ويبطل الرازي أيضا قول الفلاسفة: بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة. وعليه ثلاث حجج على بطلانه:

الحجة الأولى: لو كان الجسم في ماهيته مركبا من جزأين، لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود قائم. باعتبار أن الواحد منهما يمتاز عن الآخر، فيلزم إما أن يكون كل واحد منهما حجما، وإما أن يكون الواحد فقط حجما، وإما أن لا يكون واحدا منهما حجما، والكل باطل. فثبت أن الجسم ليس مركبا من الهيولى والصورة [94].

الحجة الثانية: هيولى الجسم البسيط إما أن تكون واحدة أو كثيرة، والقسمان باطلان، فبطل القول بالهيولى، وإذا كان الجسم مركبا منهما افتراضا، فتكون هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه، إما واحدة أو متعددة، وبما أنهما فاسدان، فثبت أن الجسم ليس مركبا من الهيولى والصورة [95].

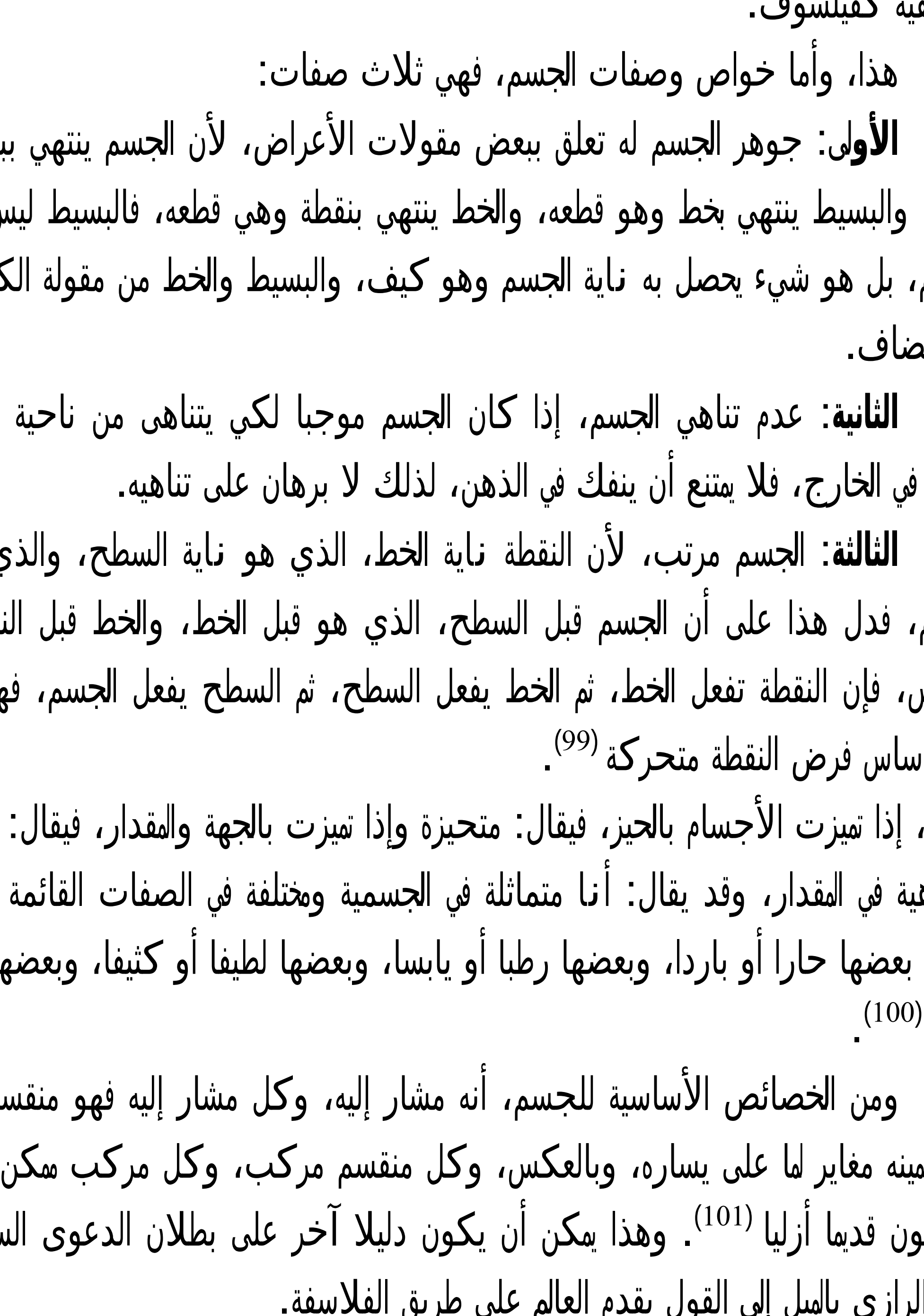
الحجة الثالثة: القول بالهيولى فاسد أصلا، ومادام الهيولى تقبل الاتصال والانفصال، وهما صفتان تتعلقان بالحيز والمكان والجهة،وكل ما هو كان كذلك، فهو جسم ومتحيز وله جهة، وبالتالي لو كانت للجسم هيولى، لكانت هي عين الجسم، وهو محال، عندئذ يمتنع أن يكون للجسم هيولى [96].

وإذا كانت الهيولى عند أكثر الفلاسفة مشروطة للأجسام العظيمة المحسوسة، غير أنهم اختلفوا فيها ما هي؟ فمنهم من قال: هي الجزء الذي لا يتجزأ، ومنهم من جعلها مخلوقة من عند الله تعالى، ثم يؤلفها، ثم يرتبها، حتى تؤلف الأجسام العظيمة، ومنهم من قال: إن الأجزاء المكونة للأجسام قديمة، وهؤلاء اختلفوا وانقسموا إلى فريقين، أحدهما قال: كانت متفرقة واقعة في الخلاء من الأزل إلى الوقت الذي جمعها الله تعالى وخلق العالم منها. وثانيهما قال: كانت مجتمعة، ثم أنه تعالى فرقها، وميز بعضها عن البعض الآخر، فجعل من بعضها فلكا، ومن البعض الآخر نارا وهواء وغيرهما. وهو قول من اعتقد أن السموات والأرض محدثة بسبب التركيب والشكل، وقديمة بحسب الهيولى [97].

ولكن الرازي أبطل هذا التفسير، بعد أن ذكر دلائل المثبتين للهيولى، وقد كان اعتراضه قويا، بالدلائل التي أقامها على امتناعها، ومن أراد المزيد من المعرفة في أمر الهيولى، فعليه بكتبه الفلسفية والكلامية.

هذا، لكن العجب كل العجب أن يدعي بعض الباحثين في هذا العصر - الذي يشهد التقدم العلمي ودقة مناهج البحث - أن الرازي وضع تعريفا للجسم بدل تعريف المتكلمين، وذلك التعريف في الحقيقة هو تعريف الفلاسفة عموما، ثم زعموا أنه آثر في كتابه المباحث المشرقية الفلاسفة على المتكلمين، لما أخذ بنظرية الهيولى والصورة في تفسير الجسم الطبيعي[98] ثم يمتد هذا الزعم إلى أن يصير تهمة، بعدما تبين أن هناك علاقة بين القول بقدم المادة وأزلية العالم،مع العلم أنه قد انتقد الفلاسفة بشدة في مسألة تركب الجسم من الهيولى والصورة، كما مرّ قبل قليل.

إن مثل هذه التهم والشبهات لا تغني أصحابها في شيء، لأن الرازي كان دائما بخلاف ذلك، فهو ينفي ويبطل بأدلة قوية نظرية الهيولى والصورة، وإنما ذكرها في كتبه من أجل البحث والاستقصاء، وهو الشيء الذي عجز هؤلاء عن إدراكه.



هذا، وأما موقفه من نظرية الجوهر الفرد، فهو متردد، بسبب مناهج ومواضيع البحث، أي أنه يثبته مرة وينفيه مرة أخرى، إذا تعلق الأمر بالرد على بعض أقوال المتكلمين فهو ينفيه، وإذا وجد نفسه أما إشكالات فلسفية عويصة، أو يتعلق الأمر ببعض آراء الفلاسفة التي يجب إبطالها بطريق الجوهر الفرد، فهو يثبته، والعموم أنه يثبته في كتبه الكلامية، وينفيه في كتبه الفلسفية كفيلسوف.

هذا، وأما خواص وصفات الجسم، فهي ثلاث صفات:

الأولى: جوهر الجسم له تعلق ببعض مقولات الأعراض، لأن الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه، والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه، فالبسيط ليس هو ناية الجسم، بل هو شيء يحصل به ناية الجسم وهو كيف، والبسيط والخط من مقولة الكم والنهاية من المضاف.

الثانية: عدم تناهي الجسم، إذا كان الجسم موجبا لكي يتناهى من ناحية امتناعه أن ينفك في الخارج، فلا يمتنع أن ينفك في الذهن، لذلك لا برهان على تناهيه.

الثالثة: الجسم مرتب، لأن النقطة ناية الخط، الذي هو ناية السطح، والذي هو ناية الجسم، فدل هذا على أن الجسم قبل السطح، الذي هو قبل الخط، والخط قبل النقطة، وأما العكس، فإن النقطة تفعل الخط، ثم الخط يفعل السطح، ثم السطح يفعل الجسم، فهو التخييل على أساس فرض النقطة متحركة [(99)].

هكذا، إذا تميزت الأجسام بالحيز، فيقال: متحيزة وإذا تميزت بالجهة والمقدار، فيقال: ذات جهة ومتناهية في المقدار، وقد يقال: أنا متماثلة في الجسمية ومختلفة في الصفات القائمة با، بحيث يكون بعضها حارا أو باردا، وبعضها رطبا أو يابسا، وبعضها لطيفا أو كثيفا، وبعضها سفليا أو علويا [(100)].

ومن الخصائص الأساسية للجسم، أنه مشار إليه، وكل مشار إليه فهو منقسم، لأن ما على يمينه مغاير لما على يساره، وبالعكس، وكل منقسم مركب، وكل مركب ممكن، والممكن لا يكون قديما أزليا [(101)]. وهذا يمكن أن يكون دليلا آخر على بطلان الدعوى السابقة، التي تتهم الرازي بالميل إلى القول بقدم العالم على طريق الفلاسفة.

ومن صفات الجسم أيضا عنده، أنه ليس جنسا، هذا بخلاف الفلاسفة من يقول: أن الجوهر محمول على ما تحته حمل المقوّم، أي حمل الجنس على أنواعه، وأفراد أنواعه. ولكن هذا ليس حقا، لأن الجنس قد يحمل حمل اللوازم غير المقومة، فلذلك ليس بجنس [102].

وقد استدل على نفي الجوهر أن يكون جنسا، بخمسة أدلة، هي:

الدليل الأول: أن الموجود لا في موضوع لا يمكن أن يكون جنسا ، لو كان جنسا، لكان امتياز كل واحد من أنواعه عن الآخر بفضل ذلك الفصل، ومادام الفصل لا يكون عرضيا لامتناع كون العرض جوهرا، فوجب أن يكون جوهرا. حينئذ يكون الجنس من ماهية الفصل، ويكون الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس، فوجب امتياز الفصل عن النوع بفصل آخر، ويلزم التسلسل وهو محال.

الدليل الثاني: إن وجود الماهية لا في موضوع، يفيد سلب الكون عن الموضوع، وأن تلك الماهية مقتضية لذلك السلب، وهذا الاقتضاء يعني يجوز أن تكون الطبيعة الجنسية هي ذلك السلب، لتعارض بين الجنس كجزء من ماهية النوع، وذلك السلب المحض قد لا يفيد. كما أن أصل الاقتضاء إذا لم يكن ثبوتيا، فيمتنع أن يكون داخلا في ماهية النوع، فيمنع أيضا أن يكون الجوهر جنسا.

الدليل الثالث: لما ثبت أن حقيقة الله تعالى عين ذاته، فدل ذلك على أن الماهية متى كانت في الأعيان، فهي لا في موضوع، فلو كان هذا المعنى جنسا، للزم كونه تعالى مركبا. وذلك محال.

الدليل الرابع: لو كان الجوهر جنسا، لكان العقل مركبا من الجنس والفصل، كما يمكن أن يصدر عن الأول أكثر من واحد، وذلك عندهم محال.

الدليل الخامس: إذا كان الجوهر بسيطا في ماهيته، فيمتنع عليه الدخول تحت شيء من الأجناس، لأن الداخل فيها يكون مركبا، ومادام البسيط ليس مركبا، فالجوهر ليس جنسا، وأما إن كانت ماهيته مركبة، فوجب أن يكون له بسائط، بحيث كل واحد منها يكون جوهرا. عندئذ يعود الكلام السابق، فثبت أن الجوهر ليس جنسا [103].

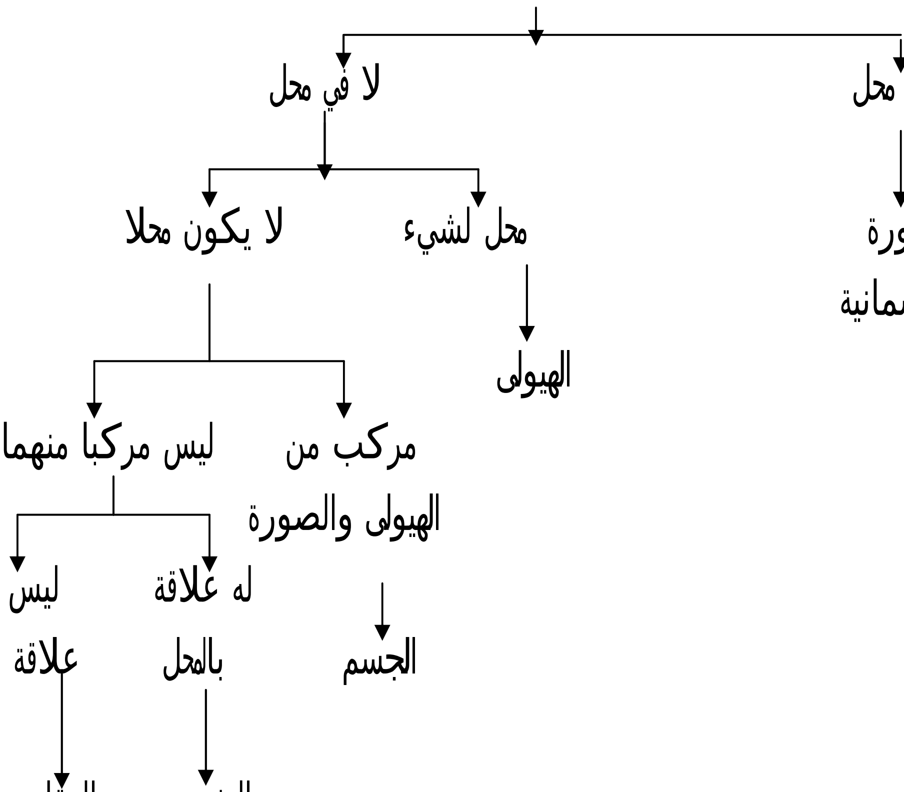
وكذلك الجوهر لا ضد له، ماعدا الجواهر الصورية، ففيها إشكال ، لأن الصور متضادة كالنارية والمائية والأرضية والهوائية، ولكن الفلك ليس لصورته ضد، وهذا هو وجه الإشكال هنا [104].

ويمكن القول أن الرازي ذكر نوعين من الخواص للأجسام. أحدهما: الصفات الثبوتية ، وثانيهما : الصفات السلبية، فالأولى كالتحيز والتناهي والتماثل وكونا مشار إليها، وأما الثانية، فمثل عدم وجود الضد، ونفي الجنسية ونفي كونا من البسائط.

المسألة الخامسة: أصناف الجواهر.

الجوهر عند الرازي ينقسم إلى قسمين، إما أن يكون في محل، وإما أن لا يكون في محل، والذي يكون في المحل هو الصورة الجسمية، والذي ليس في المحل. فينقسم بدوره إلى ما يكون محلا لشيء أو ما لا يكون. فإن كان محلا، فهو الهيولى، وإن لم يكن محلا،فلا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم، وإما أن لا يكون، وإن لم يكن فلا يخلو إما أن يكون له علاقة بالمحل والتدبير والتحريك وهو النفس، وإما أن لا يكون له ذلك وهو العقل [105].

ويمكن وضع هذا التقسيم للجواهر في المشجر من أجل توضيح القسمة والمعرفة بأصنافها وعددها.



إن هذا المشجر يعكس أصناف الجواهر وعددها وهي خمسة، الصورة والهيولى والجسم والنفس والعقل، ولكن الرازي عند تحليلها ودراستها قد تناولها في ثلاثة فنون، الفن الأول في الأجسام، والفن الثاني في النفس، والفن الثالث في العقل، وقد فعل هذا، لأن الجوهر قد يكون كليا أو جزئيا، وقد يكون أيضا مركبا أو بسيطا، ولأن جوهر الجسم يتضمن الهيولى والصورة، لذلك جمعها في فن واحد، وهو الفن الأول، باعتبار الجسم مركب من الهيولى والصورة، وقد استخدم هذه الطريقة في جميع مصنفاته الفلسفية.

كما يعكس هذا المشجر أيضا أصناف الجواهر وأقسامها، فمنها ما هو ظاهر التركيب كالجسم، وبما أن المركب قابل للقسمة فما هي قسمة الجسم ؟ فالأجسام كونا قابلة للقسمة، لأنا مركبة، والمركب هو المؤلف من أجسام جزئية، قد تكون هذه الأجزاء متناهية أو غير متناهية، باعتبار أن القسمة في المركبات الممكنات قد تكون بالفعل أو ليست بالفعل، وكل واحد من القسمين إما أن يكون متناهيا أو غير متناه، فيلزم من هذا أربعة أقسام معتبرة، هي:

الأول: أن يكون في القسم أجزاء متناهية بالفعل.

الثاني : أن يكون فيه أجزاء غير متناهية بالفعل.

الثالث : أن لا يكون فيه أجزاء حاصلة بالفعل، بل بالقوة وتكون متناهية.

الرابع : أن يكون فيه أجزاء غير متناهية بالقوة [106].

وبناء على هذه الاعتبارات، فإن الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب، والجسم البسيط يرسم على وجهين:

أحدهما : هو مذهب من لا يقول: أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، أما من قال ذلك، فلا يستقيم عليه هذا الرسم، لأن الجسم هاهنا له جزء مادي وجزء آخر صوري، لهذا لابد من قيد آخر لدى الرازي، كالقول بأنه الذي يكون جزؤه الجسماني مساويا لكله في الاسم والحد.

وثانيهما : أنه الذي لم يتركب من أجسام مختلفة الطبائع، بمعنى إن الجسم البسيط هو ما لا تكون حقيقته مركبة عن أجسام مختلفة الطبائع، كالأجسام الفلكية أو العنصرية، بخلاف الجسم المركب، فإنه مؤلف من أجزاء مختلفة الطبائع كبدن الإنسان، ولا شد أن هذه الأجزاء حاصلة بالفعل ومتناهية [107].

هذا، لقد اعتبر الرازي قول أرسطو بخروج الموجودات من القوة إلى الفعل، يتفق تماما مع ما جاء في القرآن الكريم، حيث أن المشائين يعتبرون أن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد، وأن الخروج من القوة إلى الفعل يكون بالأسباب الموجبة لذلك، وهي: التقطيع واختلاف الأعراض والتوهم، بمعنى أن الأجسام قابلة للانقسامات، إما متناهية أو غير متناهية، لذلك يفهم من هذا المذهب، ما يفهم من قولنا: الله تعالى قادر على المقدورات غير المتناهية، ولكن حدوث ما لا نهاية له محال، لأن المراد هو أن قادرية الله تعالى لا ينتهي إلى حد إلا ويصح منها الإيجاد [108].

وأما قسمة الهيولى فلم يذكر لها أقساما، بل ذكر مراتب، هي:

الأولى : هيولى الصناعة، وهي الأجسام التي يعمل منها، وفيها الصانع صناعة ما، كالخشب للنجار، والحديد للحداد، لأن المادة هي الهيولى، وأما الصورة فهي الأشكال التي تطبعها.

الثانية: هيولى الطبيعة، كالنار والهواء والماء والتراب وهي المادة التي تتكون منها الكائنات الواقعة تحت فلك القمر، كالمعادن والنباتات والحيوانات.

الثالثة: هيولى الكل، أي الجسم المطلق الذي منه يحصل العالم الجسماني، كالأفلاك والكواكب والأركان الأربعة.

الرابعة: الهيولى الأولى، وهي محل خلاف، لأنها عند البعض هي أجزاء لا تتجزأ، وعند الآخرين ذات قائمة بنفسها، حيث تحل فيها الجسمية فيتولد الجسم [109].

وهو محق لما سماها مراتب، لبيانه لها على أنها تمتاز كل واحدة من تلك الأنواع بمرتبة، حيث بدأ من الهيولى الأدنى متدرجا إلى الأعلى، وفي الحقيقة تمثل هذه المراتب أقسام الهيولى وأنواعها، وهو المطلوب.

هذا ، وأما الجواهر غير المتحيزة، فهي النفوس والعقول. والمسماة في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات، وفي اصطلاح الآخرين بالأرواح، وبما أن جواهر العقل أو العقول المجردة ليست أجساما ولا حالة في الأجسام ولا متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبر. وأما النفوس التي هي جواهر مجردة في ذواتها عن الجسمية والحلول في الجسمية، بخلاف العقول، فهي متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبر، وهي تنقسم إلى قسمين، إما أن تكون مدبرة للأجسام الفلكية أو للأجسام العنصرية [110]. وسيأتي توضيح جوهر النفس والعقل في الفصل المقبل.

هكذا، يكون الرازي قد قدم فلسفته الطبيعية في صورة الجواهر والأعراض، لأن مباحث فلسفته الطبيعية تقتضي النظر فيهما، وقد بذل جهودا كبيرة في بيان فروعها وفروع فروعها إلى أبسط شيء منها، وخواصها وأحكامها، وتظهر تلك الجهود من خلال بيانه لمدى مطابقة تقسيمات الجواهر والأعراض العقلية للأشياء الطبيعية، فلا يستهان بمساهمته في هذا الجانب، حيث أجاد في التعريف بمكونات الجواهر والأعراض.

وقد ساعدته في ذلك معرفته الجيدة بالعلوم الطبيعية المختلفة في تحليل الجواهر والأعراض، وهو الأمر المهم في فلسفته الطبيعية، كما أنه قد يمتد هذا إلى الإفادة والإجادة في مجالات أخرى كالعلم الإلهي، لأن الحقيقة كل لا يتجزأ، وأن فلسفة الطبيعة حلقة من حلقات الفلسفة العامة، وقبل الانتقال إلى العلم الإلهي، فلابد من الوقوف على الفلسفة الاجتماعية أو ما يسمى بالعلوم الاجتماعية، لنتعرف على آراء الرازي في الإنسانيات.

هوامش المبحث الثالث من الفصل الثاني من الباب الثالث

(1) الرازي . لباب الإشارات ، ص 132.

(2) المصدر نفسه . ص 136 – 137.

(3) الرازي . مختصر علم أصول الدين . ص 77.أ.

(4) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 97.

(5) الرازي. المحصل. ص54./ والمباحث المشرقية. ج 1 ص 98 ./ والملخص. ص64.

(6) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 100-101.

(7) الطوسي نصير الدين . تلخيص المحصل . على هامشه . ص 54.

(8) الرازي . مختصر علم أصول الدين . ص 77.أ.

(9) الرازي . المحصل . ص 55.

(10) المصدر نفسه . ص 57.

(11) المصدر نفسه . ص 60.

(12) الرازي . مختصر علم أصول الدين . ص 78.ب.

(13) الرازي . الملخص . ص 64-65 . ومختصر علم أصول الدين . ص 77.ب.

(14) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 103.

(15) المصدر نفسه . ج 1 . ص 106.

(16) الرازي المحصل . ص 65 . و مختصر علم أصول الدين . ص 78.ب.

(17) الرازي . المطالب العالية . ج 4 . ص 9 وما بعدها.

(18) المصدر نفسه . ج 7 . ص 13 وما بعدها.

(19) الرازي . التفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 49، 53.

(20) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 208،/ والمطالب العالية. ج1. ص 281-282.

(21) الرازي ، الملخص . ص 79-80 / والمباحث المشرقية . ج 1 . ص 207.

(22) الرازي . مختصر علم أصول الدين . ص 78.ب.

(23) الرازي . المحصل . ص 66 وما بعدها.

(24) الطوسي . تلخيص المحصل على هامشه . ص 67.

(25) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 224-225.

(26) الرازي . مختصر علم أصول الدين .ص 79.ب/ والمطالب العالية ج 1 .ص74/ والمباحث المشرقية ج 1 . ص 212، 218.

(27) الرازي . المحصل . ص 71 وما بعدها.

(28) الرازي . الملخص . ص 81 / والمباحث المشرقية . ج 1 . ص 217.

(29) الرازي . المطالب العالية .ج7 .ص7 / ومختصر علم أصول الدين.ص 79.ب – 80.ب.

(30) الرازي . المحصل . ص 86.

(31) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية. طبعة جديدة. دار القلم. بيروت(د.ت).ص 120.

(32) الفارابي . كتاب الحروف. (د.ط) تح: محسن مهدي. دار المشرق. بيروت1969.ص 71.

(33) أرسطو. المنطق . ج 1 . تح: بدوي عبد الرحمن. ط 1. وكالة المطبوعات الكويت . ودار القلم ببيروت. سنة 1980. ص 33.

(34) إبراهيم مدكور . مقدمة مقولات ابن سينا . ص 6-7.

(35) أرسطو . المنطق . ج 1 . ص 35-36.

(36) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 27-28.

(37) المصدر نفسه . ج 1 . ص 270-271

(38) المصدر نفسه . ج 1 . ص 273 وما بعدها.

(39) الرازي . شرح عيون الحكمة. ج1 .ص97 / والمباحث المشرقية.ج1. ص 272-273.

(40) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1. ص 269-270/ والملخص . ص 86.

(41) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج 1 . ص 98. والملخص . ص 86.

(42) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 276. . والملخص ص 86.

(43) الرازي . الملخص . ص 86.

(44) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 237-238.

(45) المصدر نفسه . ج 1 . ص 239 وما بعدها.

(46) المصدر نفسه . ج 1 . ص 253.

(47) المصدر نفسه . ج 1 . ص 235.

(48) المصدر نفسه . ج 1 . ص 257.

(49) المصدر نفسه . ج 1 . ص 258.

(50) المصدر نفسه . ج 1 . ص 265.

(51) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج 1 . ص 97.

(52) الرازي. المحصل.ص86/ ومعالم أصول الدين.ص31/ وشرح عيون الحكمة.ج1.ص97

(53) المصادر نفسها والصفحات نفسها.

(54) المصادر نفسها والصفحات نفسها.

(55) الرازي . معالم أصول الدين . ص 32.

(56) الرازي . المطالب العالية . ج 4 . ص 9 وما بعدها.

(57) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 585.

(58) المصدر نفسه . ج 1 . ص 587.

(59) المصدر نفسه . ج 1 . ص 594-595.

(60) المصدر نفسه . ج 1 . ص 596 وما بعدها.

(61) المصدر نفسه . ج 1 . ص 638-639.

(62) المصدر نفسه . ج 1 . ص 639-640.

(63) المصدر نفسه . ج 1 . ص 645.

(64) المصدر نفسه . ج 1 . ص 649.

(65) الرازي . الملخص . ص 139. . والمباحث المشرقية ج 1 . ص 670.

(66) المصدران نفسهما . الأول الصفحة نفسها والثاني ج 1 ص 671.

(67) المصدران نفسهما . الأول ص 140 والثاني ج 1 ص671.

(68) المصدران نفسهما . الأول ص 140 والثاني ج 1 ص 672.

(69) الرازي . الملخص . ص 140.

(70) الرازي . الملخص . ص 141-142 . والمباحث المشرقية ج 1 . ص 676.

(71) المصدران نفسهما . الأول ص 142-143 والثاني ج 1 ص 684.وما بعدها

(72) المصدران نفسهما . الأول ص 146 والثاني ج 1 ص 729، 751.

(73) المصدران نفسهما . الأول ص 147 والثاني ج 1 ص 716.

(74) المصدران نفسهما . الأول ص 148 والثاني ج 1 ص 720.

(75) المصدران نفسهما . الأول ص 148 والثاني ج 1 ص 724.

(76) المصدران نفسهما . الأول ص 148-149 والثاني ج 1 ص 695، 725،727، 728.

(77) المصدران نفسهما . الأول ص 149 والثاني ج 1 ص 682، 741، 742.

(78) المصدران نفسهما . الأول ص 151 والثاني ج 1 ص 736.

(79) الرازي . المحصل . ص 89.

(80) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 769.

(81) المصدر نفسه . ج 1 . ص 242.
(82) المصدر نفسه . ج 1 . ص 236.
(83) الرازي . الملخص . ص 158 . والمطالب العالية .ج 6. ص 9 / والمباحث المشرقية. ج 2. ص 15 وما بعدها.
(84) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 10 / والمطالب العالية . ج 6 . ص 10.
(85) الرازي . الملخص . ص 158.
(86) المصدر نفسه . ص 158-159.
(87) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 12-13.
(88) المصدر نفسه . ج 2 . ص 13.
(89) المصدر نفسه . الصفحة نفسها.
(90) الرازي . المطالب العالية . ج 6 . ص 128-129.
(91) المصدر السابق . ج 2 . ص 66-67.
(92) المصدر نفسه . ج 2 . ص 71.
(93) الرازي . الملخص . ص 170-171 / والمباحث المشرقية . ج 2 . ص 70.
(94) الرازي . المطالب العالية . ج 6 . ص 211 / وشرح عيون الحكمة . ج 3 . ص 25.
(95) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج 3 . ص 26 – 27.
(96) المصدر نفسه . ج 3 . ص 27.
(97) الرازي . المطالب العالية . ج 6 . ص 199-200.
(98) أحمد محمود صبحي . في علم الكلام . ح 2 . ص 343.
(99) الرازي . لباب الإشارات . ص 99 – 100.
(100) الرازي . المسائل الخمسون . ص 18 . وما بعدها.
(101) المصدر نفسه . ص 33.
(102) الرازي . المباحث المشرقية . ج 1 . ص 243 وما بعدها
(103) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج 3 . ص 57 وما بعدها.
(104) المصدر السابق . ج 1 . ص 250.
(105) المصدر نفسه . ج 1 . ص 230.
(106) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 15 وما بعدها. والملخص . ص 159 . والمطالب العالية . ج 6 . ص 19-20.

(107) المصادر نفسها. الأول.ج 2.ص 79 وما بعدها/ والثاني الصفحة نفسها/ والثالث الجزء نفسه والصفحة نفسها.

(108) الرازي . الملخص . ص 159 . والمطالب العالية . ج 6 . ص 24.

(109) الرازي . المطالب العالية . ج 6 . ص 5-6.

(110) المصدر نفسه . ج 6 . ص 76.

الفصل الثالث

آراء الرازي في الإنسانيات

"ومتى تغذت النفس كسب يديها فإنا لا تجد حلاوة الجود والوهب، وتكون ممن أكل من تحته، والرجل من أكل من فوقه" .

محي الدين بن عربي من رسالته إلى الرازي

إن القاسم المشترك في الإنسانيات هو النفس، وأمرها قد بحثه الرازي في فلسفة الطبيعة، لأنها تتعلق بقسم الممكنات، وقد تقدم الكلام عن موقعها من أقسام الممكنات في الفصل السابق، حيث أن الممكن إما قائم بالنفس أو قائم بالغير، والقائم بالنفس إما أن يكون متحيزا أو لا يكون متحيزا، فالموجودات التي لا تكون متحيزة هي المسماة في اصطلاح الفلاسفة بالمفارقات، وفي اصطلاح أهل العقائد بالأرواح.

والنفس تتميز بكونها تؤثر وتتأثر معا، بخلاف الموجودات الأخرى التي منها ما يؤثر ولا يتأثر وهو واجب الوجود لذاته، ومنها ما يتأثر ولا يؤثر وهو الهيولى.

ولقد توسع الرازي في الكلام عن النفس في مؤلفاته الفلسفية والكلامية، مع ذلك قد وضع كتابا خاصا بها سماه "كتاب النفس والروح"، حيث لخص فيه جملة آرائه في حقيقة النفس ومصيرها، ثم بحث أفعالها، وبيّن كيف تكون تلك الأفعال خيرة أو شريرة، حسنة أو قبيحة، كما بحثها من جهة الجزاء الذي يستحقه كل فعل.

لذلك يكون قسم هام من الكتاب المذكور له متعلقات بعلم الأخلاق، لأنه بحث فيه أفعال النفس بحثا أخلاقيا، لهذا لا بد من النظر في تصوراته للقيم الأخلاقية، وما يميزها عن الأفعال غير الإنسانية، كأفعال النفوس الكلية المجردة، في مقابل النفوس السفلية المادية.

ومن جملة أفعال النفوس البشرية وعقولها، أنها تصنع التنظيم الاجتماعي بالإرادة والعلم، وبطريق السياسة، ولهذا يجب بحث هذا الجانب الإنساني أيضا، لذلك يكون موضوع هذا الفصل في النظر في مسائل النفس كنفس، وفي مسائل قيم أفعالها، وفي مسائل سياستها، وسوف يعالج كل قسم من هذه الأقسام في مبحث خاص.

المبحث الأول: في علم النفس.

لما كان مبحث النفس واحدا من مباحث الفلسفة الطبيعية، فإنه من هذه الناحية يعتبر مكملا للكلام في تلك الفلسفة، وسيجري البحث عن مكانة النفس بين الموجودات، من خلال النسق المعتاد نفسه لدى الرازي وتحليل الأمور الطبيعية بطريق العقل، وإن كان يستعمل الحجج السمعية أيضا، فلا مناص عنده من أن تكون على وزن العقل.

والجدير بالذكر أن مبحث النفس وارد في جميع كتبه الفلسفية والكلامية، لأن النفس جزء من عالم الطبيعة وقد خصها بجزء في كتاب المطالب العالية، وهو الجزء السابع، ولأنا من الناحية الكلامية تمثل مدار الإيمان بالبعث والقيامة. لذلك فلا بد من النظر في أحكامها وماهيتها وقواها وأقسامها ومرتبتها ومصيرها، وهذه الموضوعات متنوعة وشاملة لما هو له تعلق بالطبيعيات، ومنها ما هو له تعلق بما وراء الطبيعة.

وهذا يعني أن البحث في النفس واسع جدا، ويقتضي النظر فيها من جهات كثيرة، وقد تنقسم إلى أقسام متعددة، بحيث يكون كل قسم منها واسعا إلى حد كبير، ولا يمكن تتبع جميع أجزاء فروعه وتفاصيل أخرى فيه، وربما يقتضي ذلك دراسة خاصة.

وأما المراد هنا، فهو الكشف عن آرائه في النفس، بالتعرف أوّلا على حقيقة النفس البشرية، بحكم أنا نفس مكلفة، خلافا لنفوس الموجودات الأخرى، وذلك بالبحث عن حدّها وأقسامها أو مراتبها، ثم النظر في النفس البشرية وقواها وتجردها ومصيرها، وسوف يكون البحث في هذه الأمور في مسائل على النحو الآتي:

المسألة الأولى: في حد النفس.

إن تعريف النفس عند الرازي فيه ريب كبير، لأنا جوهر مجرد، وليس لها جنس وفصل حتى يصير تعريفها بالحد ممكنا، كما أنا لها تعلق بالجسم من ناحية أفعالها، فيكون الإشكال هل النفس تضم في ماهيتها الجسم أم لا؟ فينبغي على كل تعريف لها أن يأخذ بعين الاعتبار جميع الجوانب أو الأبعاد التي يتكوّن منها الإنسان.

ولما نظر في تعريفها لدى فلاسفة المشائية، فوجد أنه غير دال على حقيقتها، وليس شاملا لجميع النفوس التي يقولون بها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن تعريفها غير ممكن

أصلا، على الرغم من نقده لتعريف الفلاسفة وتذبيه، فلم يسلم بإمكان تعريفها، لهذا لابد من بحث موقفه من هاتين الجهتين أي نقده للفلاسفة في تعريف النفس، ورفضه للتعريف أصلا.

الموقف الأول: لاحظ الرازي أن تعريف الفلاسفة للنفس، بكمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. هذا التعريف عنده مختل، لأن حدّه لا يتناول جميع النفوس التي يقولون بها، كالنفوس الفلكية، وحتى لنفوس الكائنات الحية المعروفة، منها ما يخرج عن هذا التعريف، وقد ذكر دلائل كثيرة في إبطال هذا التعريف:

ـ منها أن الأوائل سموا القوى الجسمانية المباشرة لتحريك الأفلاك نفوسا، ويقولون: الكل حي وله نفس ناطقة، فلم يلتفتوا إلى القدر التافه والمائت من الكل حتى يمتنعوا لأجله من إطلاق صفة الحياة على الكل، كما أن هذا التعريف يمكن أن يؤخذ فيه الجسم في حد النفس، ولأن النفوس الفلكية لا تنفعل بالآلات[1].

ـ ومنها أن النفس سميت كذلك، لأنا تفعل فعلا ما فقط، لهذا يمكن القول أن كل قوة نفس، وإذا صارت كل قوة في الطبيعة نفسا، فهو محال بدلالة الاستقراء، وإلا كانت القوى أكثر من الأشياء الأخرى. وأما إن كان المراد بذلك القوة الفاعلة بالقصد، فستخرج النفس النباتية، وتبقى النفس الحيوانية والفلكية، وإذا كان المراد منها القوة الفاعلة أفعالا متقابلة، فستخرج النفس الفلكية، فكلما زاد شرط من الشروط، إلا ازداد مفهومها تخصصا أو انحصارا[2]. لذلك من الصعب إيجاد تعريف جامع مانع لها.

ـ ومنها أن تعريف النفس بالكمال أولى من تعريفها بالصورة أو بالقوة، لأن أصل النفس يتضمن قوة الإدراك، وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس واحدة من القوتين أولى من الأخرى، لدخولهما معا في حدّها، ولأن وقوع القوة عليهما بالاشتراك، خلافا للفظ الكمال، فهو يقال عليهما بلا اشتراك، أي أن الكمال اسم لها من حيث استكمال كمال النوع، وهذا يعني أن تعريف الشيء من جميع جهاته أولى من تعريفه ببعض جهاته فقط. وأما تعريف النفس بالصورة، فهو غير لائق، لأن النفس الإنسانية غير حالة في البدن عند الرازي، فلا يمكن أن تكون صورة فيه، عندئذ يكون تعريفها بالكمال أولى[3].

ـ ومنها أن الرازي لا يعترض على صفة الكمال، وإنما لا يوافق على باقي الصفات، خاصة ترتيبها، لأن هذا الكمال لجسم طبيعي، لا يعني كل جسم طبيعي، حيث أن النفس

ليست كمالا للبسائط العنصرية والمركبات الناقصة المعدنية، بل الكمال يكون للجسم الطبيعي الذي تصدر عنه كمالات ثابتة بواسطة آلات، فيكون هذا التعريف غير دقيق، لأنه يشمل أجساما طبيعية ليس لها نفوس، وأما إضافة الآلي فيجعل هذا التعريف النفوس الفلكية خارج دائرة مفهوم النفس، لخلوها من الآلات[4].

ـ ومنها أن إضافة صفة الحياة لقول قائل:لم لا يجوز أن يقال إن الحياة هي هذا الكمال؟ ليست حلاّ ناجعا، لذلك أجاب الرازي، أن الأجسام منها ما اختص بصدور الآثار عنها على نج واحد، ويسمى ذلك نفسا،ومنها ما لم يختص با، فلا بد من وجود قوى مخصوصة، لأن معنى الحياة يقتضي ذلك، كما أن اسم النفس لا يقال بحسب الذات بل لكونه مبدأ للحركة والفعل[5].

ـ ومنها أن جوهر الإشكال في هذا التعريف هو أنه يتضمن الجسم كجزء من هوية النفس، بينما الرازي يرى أن النفس غير البدن، لأنا تتبرأ منه عند زواله، لذلك يكون هذا التعريف قد نظر إلى النفس من حيث علاقتها بالبدن، وهي تفعل في الأجسام أفعالا مخصوصة لا من حيث ذاتا وجوهرها[6].

ـ ومنها أن ماهية النفس لا تخرج عن أربع احتمالات، عندما يشير كل واحد بقوله "أنا"، إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا أو مركبا منهما تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا. إن كان جسما، فهو إما هذا المشار إليه أو فيه أو خارجا عنه، وإن كان جسمانيا فإما أن يكون صفة لهذا الجسم أو لجسم في داخله أو لجسم خارج عنه، ولما اتفق الحكماء المعتبرون على أنه ليس بجسم ولا جسماني، فإن الرازي يأخذ بذا القول[7]. على تفسيره الخاص، وسيأتي في المسألة الثالثة.

ـ ومنها أن ما يكون لا جسما ولا جسمانيا يقتضي أن يكون معلوما بالضرورة بغير آلات، ومن هنا يظهر للرازي، أن هذا المعلوم بالضرورة غني عن التعريف، لأن تعريف الواضح بالخفي غير جائز، ولأن علم كل واحد بذاته المخصوصة أظهر من علمه بذا التعريف، وهو مع ذلك. يقر بأن ما له حد كان تعريفه به أولى من تعريفه بالرسم، لهذا فإن تعريفها إذا كان مجعولا لبيان ماهيتها فهو غير ممكن، كما تقدم، وإذا كان مجعولا لها من حيث تُدَبِّرُ البدن، فلا

يصح أيضا، لأنه يحتاج إلى بيانات، وفي جميع الأحوال لا يمكن ذكر تعريف تندرج فيه جميع النفوس، وإن كان المراد به مجرد تفسير للفظ النفس، فاندفعت الإشكالات[8].

لقد كانت هذه التقريرات تدل على فساد تعريف الفلاسفة للنفس، وثبت عنده أن النفس غير قابلة للتعريف، لأنا واضحة بذاتا، وتدرك نفسها دون واسطة.

الموقف الثاني: يرى الرازي أن شعور كل واحد منا بويته المخصوصة شعور بديهي أولي، لذلك تكون النفس غنية عن التعريف والكسب والطلب[9].

وقد استدل على إثبات ذلك، باستقراء كل واحد لنفسه، بقوله "أنا" حينما يقول: أنا فعلت وأنا سمعت، وأنا أدركت، وهي إشارات إلى الأنا التي تسمى بالنفس، وهي أعرف الأشياء للإنسان نفسه، لأن علمه بغيره يتوقف على علمه بنفسه، والعكس غير صحيح، بمعنى المعرفة بالغير تقتضي بالضرورة المعرفة بالذات العارفة نفسها، بخلاف العكس، فإن المعرفة بالنفس ليست مستفادة من شيء آخر، وإلا لزم الدور وهو محال[10].

لذلك يمتنع طلب معرفة النفس بالدليل، باعتبار أن القول "أنا" ليس خارج الماهية، بل هو يدل على أن العلم بصفة النفس بديهي، وكذلك العلم بذاتا[11].

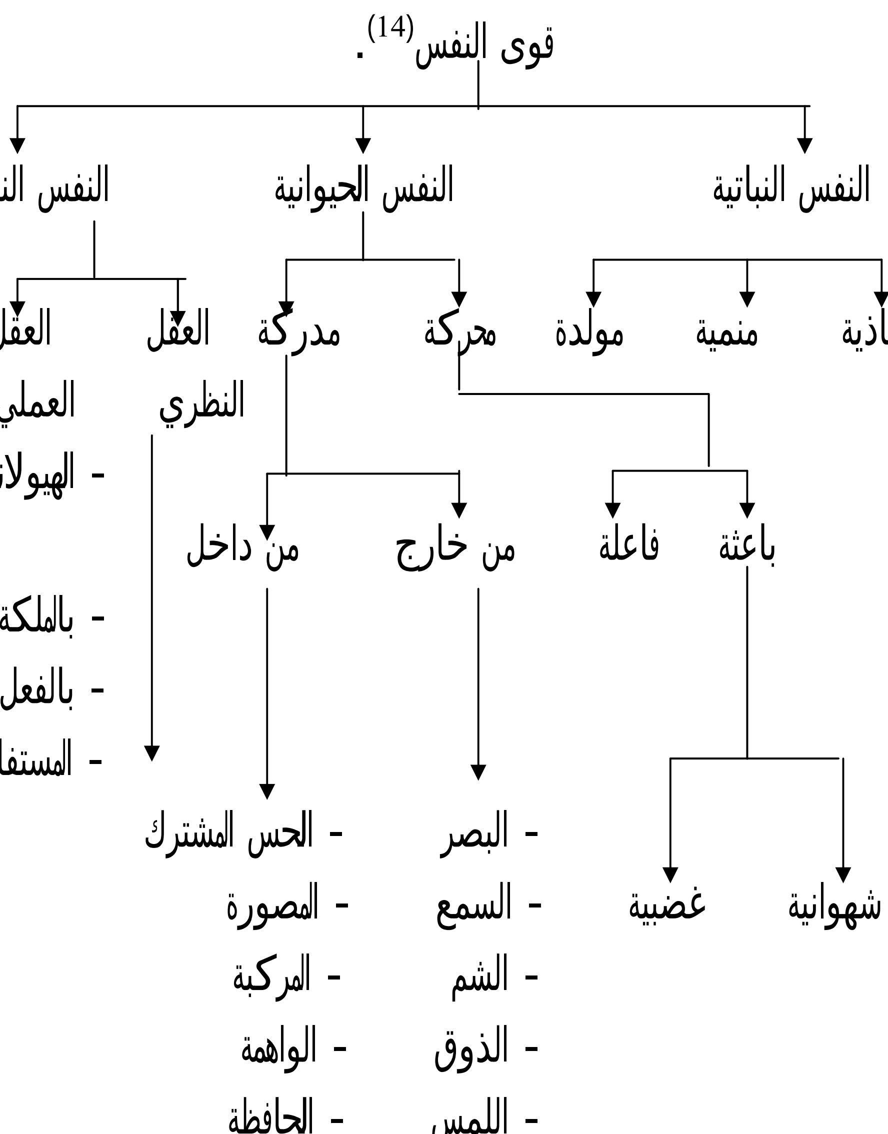
وأما من شك في هذا الدليل الشعوري، باعتبار الشعور ليس شعورا واحدا متعلقا بالهوية المخصوصة، وأن الاحساسات الظاهرية والباطنية تَرِدُ عليه، كالشعور بالحرارة والبرودة، واللذة والألم، فيجيب الرازي بأن الشعور بالهوية المخصوصة شعور بديهي أولي، قد يحصل عن غفلة بالحرارة والبرودة وغيرهما، مما يدل على مغايرة هذا الشعور لهذه الكيفيات الحسية[12].

وهذا الموقف يتفق في جزء كبير منه مع مفهوم أفلاطون للنفس، الذي يقول: "إن النفس قائمة بذاتا من أجل أنا ليست محمولة ولا مركبة"[13]. حيث يكون القائم بذاته غير قابل للتعريف بالحد، وكذلك بكونا ليست مركبة، فيمتنع تعريفها، وأما أنا ليست محمولة، فيعني ذلك عند الرازي عدم حلولها في البدن، وإنما لها تعلق به فقط.

المسألة الثانية: في **أقسام النفس.**

لقد ذكر الرازي تقسيمات عديدة للفلاسفة، منها تقسيم ابن سينا الثلاثي بحسب قوى النفس، وهذا المشجر الآتي، يبين تلك الأقسام وفروعها.

قوى النفس[14].



ولقد أورد أيضا قسمة قالينوس (ت201م) للنفس إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: النفس الشهوانية، ومحلها الكبد، وهي أدنى مراتب النفس.
- القسم الثاني: النفس الغضبية، ومحلها القلب، وهي أوسطها مرتبة.
- القسم الثالث: النفس الناطقة، ومحلها الدماغ، وهي أعلاها وأشرفها.

ثم عقب على هذا التقسيم، بأن النفس واحدة. وأما الشهوة والغضب والإدراك. فهي عبارة عن صفات للنفس وليست نفوسا[15]. ولكنه لم يعقب على تقسيم ابن سينا بل شرحه بإيجاز ودقة، باعتباره يتناول قوى النفس، وليس جوهرها.

ثم ينتهي إلى خلاصة، وهي أن النفوس مختلفة ليس من ناحية قواها فقط، بل بحسب ماهيتها وجواهرها أيضا، وهي تنقسم بالجوهر إلى نفوس نورانية علوية، ونفوس كثيفة كدرة،

وأما وحدة النفس، فلا توجد في جميع النفوس العلوية والسفلية، بل موجودة فقط في النفوس الناطقة، لأن نفوس الأشخاص لا يخالف بعضها بعضا، إلا في العدد، وهي في الماهية واحدة[16].

وعليه، يقسم النفس المفارقة أو الروح إلى قسمين:

الأول: التي ليست أجساما ولا حالة في الأجسام، وليست متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبير، وهو العقول المجردة.

الثاني: التي تكون متعلقة بالأجسام على سبيل التصرف والتدبير، وهي الجواهر المجردة في ذواتها عن الجسمية والحلول في الجسمية، وهذا القسم ينقسم بدوره إلى قسمين:

إما أن تكون مدبرة للأجسام الفلكية، وإما مدبرة للأجسام العنصرية، وأما الأرواح المدبرة للأجسام الفلكية، فالأفلاك تكون لها كالأبدان، والكواكب تكون لها كالقلوب. وأما النفوس المدبرة للأجسام العنصرية أو النفوس السفلية، كما يسميها أيضا، فلكل بدن نفس واحدة[17].

هذا، وأما الدلائل على وجود تلك الأرواح العلوية، فيرى الرازي أن العقول والشرائع متطابقة في هذه المسألة، حيث أن هناك روحا سماويا على حد قوله يتولى نوعا من أنواع حوادث هذا العالم، وتسمى هذه الأرواح في لسان الشرع بالملائكة، وفي لسان العقل بالعقول[18].

ولكن الرازي يخالف الفلاسفة، ويرد عليهم في إظهار النفوس لتصوراتها في الوجود العيني، حيث ذهبوا إلى أن للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية، وأن الغاية علّة بماهياتها لفاعلية الفاعل واستكماله بما يستدعي التوصل إليه في فعله، بينما هو يرى أن تلك الأرواح مقدورة للقادر الفاعل المرجح، لا للطبيعة[19].

هذا، وأما قسمة النفوس بحسب أحوال قوتها النظرية، فتنقسم إلى أربعة أقسام، ويمثل كل قسم منها مرتبة معينة، هي:

الأول: النفوس الشريفة الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية.

الثاني: النفوس التي حصلت لها اعتقادات حقة في الإلهيات والمفارقات لا بسبب برهاني، بل بإقناعات أو بتقليد.

الثالث: النفوس الخالية من الاعتقادات الحقة والباطلة.

الرابع: النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة[20].

هذا، إن هذه التقسيمات للنفس التي أوردها عن الفلاسفة، والتي ارتضاها أو أضافها، وهي إما تقسيم بحسب قواها أو ماهيتها أو شرفها، و يمكن القول أن النفس البشرية تقع في مرتبة وسطى بين النفوس العلوية والنفوس النباتية- الحيوانية في جميع تلك الأقسام.

المسألة الثالثة: في **النفس البشرية.**

لقد كانت النفس البشرية من الموضوعات الصعبة جدا على الفلاسفة في معرفة حقيقتها، لذلك اختلفوا اختلافات كبيرة، نظرا لطبيعتها المعقدة، وقواها وقدراتا المتنوعة وعلاقاتا بالأشياء الكثيرة، ولكن كان مدار بحثهم فيها يتعلق في الغالب الأعم في مشكلة ماهيتها وعلاقتها بالبدن وقواها.

أما موقف الرازي من آراء الفلاسفة المتقدمين عليه كالأرسطيين، فهو قائم على الرد عليها، وإن كان قد وافقهم في شيء، فلا يكون على الوجه نفسه الذي يعتقده الفلاسفة، مثال ذلك نقده للفلاسفة الذين يقولون: أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني، لأن الأمر لو كان كذلك، لكان تصرفها في البدن ليس بآلة جسمانية، ولأن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام، بحيث يكون تأثيره في البدن بمحض الاختراع دون آلات، لذلك قال: النفس جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في هذا البدن، وبالتالي يمكن أن تكون أفعالها بالآلات الجسمانية[21]. وهذا مخرج جيد.

وهذا المفهوم عنده لا يتعارض مع القول بأن النفوس البشرية الناطقة جواهر مجردة عن الجسمية،وعن الحلول في الجسم، لأن ذلك يرجع إلى تعلق النفس بالبدن على سبيل التصرف والتدبير، بمعنى هي جواهر مفارقة بذاتا، وقد جعلها كذلك، لأنا تتميز عن النفوس الحيوانية والنباتية بكونا حالة في الأجسام[22].

هذا، لما كان هناك تناقض بين القول بأن النفس ليست جسما ولا جسمانية، والقول بأنا جوهر جسماني نوراني شريف، فقد حاول إيجاد المخرج منه، بالرجوع إلى أصل الخلقة لجوهر النفس، وهو كونه عاريا عن الكمالين، أي معرفة الحق لذاته و الخير للعمل به، بحيث لا يمكن

للنفس اكتساب هذين الكمالين إلا بواسطة هذا البدن، فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة[23].

وقد ظن الرازي أنه دفع التناقض، ولكنه زاده وضوحا. لأنه يقرّ أن جوهر النفس ليس مجردا محضا، وبالتالي فهو جسماني، كما قال في كلام سابق، والحق أنه يتناقض في ماهية النفس البشرية، لقوله في مؤلفاته الفلسفية أن النفس ليست جسما ولا جسمانية، وأما في مؤلفاته الكلامية فيقول: أن النفس جوهر جسماني نوراني. وهذا تناقض واضح، خاصة أنه يذكر النفس بإثبات الجسمانية والجسم، ثم ينفيه.

ولكن ردّه على من يقول: أن النفس هي هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة، يتمثل إبطاله بثلاثة براهين، هي:

البرهان الأول: إن هوية الإنسان مغايرة لجميع أعضائه، لأنه قد يدرك ذاته دون الاستعانة بأعضائه الظاهرة والباطنة، كما أن الذات تكون ثابتة على الرغم من تغير سائر الأعضاء والصفات.

البرهان الثاني: إن علم الإنسان بهويته بديهي غير مكتسب بخلاف علمه بأعضائه، عندئذ تكون هويته مغايرة لجميع أعضائه.

البرهان الثالث: إن أعضاء الإنسان تزيد وتنقص عبر الزمان والمكان، بينما الأنا يبقى على ما هو عليه، فثبت أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة[24].

ولكنه هذه المرة، قد وقع في خطأ استدلالي لما حاول إقامة البرهان الثاني على أساس قياس حملي، فوضعه على الهيئة الآتية:

علم الإنسان بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب.

وعلم الإنسان بهويته غير مكتسب.

إذن، هوية الإنسان مغايرة لجميع أعضائه

إن هذا القياس يتألف من أكثر من ثلاثة حدود المشروطة في القياس الحملي، بل هي أربعة: علم الإنسان بأعضائه، وعلم الإنسان بهويته، والمكتسب، وغير المكتسب، لذلك لا يسمى مثل هذا الوضع للقياس برهانا، بل ربما هو تبرير يحتمل أكثر من شك، كما أنه أورد

حدا في النتيجة لا وجود له في المقدمتين، وهو المغايرة، فمن أين له أن هوية الإنسان مغايرة لجميع أعضائه.

وقد ذكر أيضا دليلا آخر، على أن النفس البشرية مغايرة للنفس الحيوانية، من أجل إثبات أن هوية الإنسان مغايرة لأعضائه. حيث وازن بين إدراك النفسين، فوجدهما مختلفين، بدليلين:

الأول: إن الحيوانات لا تعقل الكليات، كالإنسان.

الثاني: إن الحيوانات لا تترب من ألم غيرها، كالإنسان، وإنما تترب من ألمها فقط، بعد علمها بنفسها وهذا يدل على أن نفوس الحيوانات ليست مجردة، بخلاف الإنسان، فهويته مغايرة لأعضائه[25].

إن الرازي في هذا الاستدلال يستدل على ما ينفي قوله ومراده، لأنه جعل حقيقة الإنسان مجردة، لو كان الأمر كذلك، لكان ملاكا، ثم إذا كان الإنسان يدرك الكليات بقوى ويدرك الجزئيات بقوى أخرى، فإن حقيقته ليست واحدة، بل متعددة، وهو ما يتعارض مع قوله بأن النفس واحدة.

كما أن الاستقراء يثبت أن من الناس من لا يدرك مطلق الألم، مثلما يدعي، حيث قد يوجد منهم من يشاهد آلام غيرهم، وهم لا يتحرجون، ولا يشمئزون ولا يكون لديهم ردّ فعل، بل بالعكس، قد يحصل لدى بعضهم من يتلذذ بمشاهدة آلام غيرهم، مثال ذلك وأد البنات في الجاهلية[26]. كما أن وأدهن بسبل أخرى حاصل في العصور الأخيرة، وخير دليل على ذلك أيضا مَشاهِدُ الحروب التي تصنعها النفوس البشرية.

إن الإنسان ليس متميزا عن الحيوانات بإدراك مطلق الألم، وإلا ما أقدم على سفك الدماء وأنواع الاعتداءات، التي تشاهد في تاريخ البشرية، والمذكورة في القرآن الكريم، في قوله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون" [27]. وقال أيضا: "إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا"[28]. لو كان الإنسان يدرك مطلق الألم، لما وصفه بالظلم والجهل، وأما أنه يدرك الكليات ففيه شك بالنسبة لمطلق الحقائق.

هذا، لقد تراجع الرازي عن رأيه في هذه المسألة، حيث أنه أثبت تعلق النفس بالبدن وبالعكس، بسبب المشاكلة والموافقة بينهما، ولما ثبت هذا في الشريعة، وقال الفلاسفة بما هو قريب منها، فلا يصح تكذيب هذا الأمر(29).

ولكن في رأي الرازي أن تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول، وليس أيضا كتعلق الإنسان بداره وثوبه الذي يرافقه تارة ويفارقه أخرى، بل لا بد من أن يكون ذلك التعلق تعلق العاشق بمعشوقه، عشقا لا يمكن للنفس أن تفارق معشوقها، مادامت مصاحَبته ممكنة، لذلك قسم الإدراكات بحسب فاعلها، فالنفس تدرك الكليات والبدن يدرك الجزئيات، فيكون تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصريف، الذي هو أقوى من تعلق العاشق والمعشوق(30).

ولما كانت النفس مدبرة للبدن، فيقرر أن لكل بدن نفسا واحدة، وتكون القوى الأخرى جميعها معلولة لها ومتشعبة منها(31). وأما هل النفوس البشرية واحدة بالنوع أم لا؟ فيرى أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة بحسب الأفعال المختلفة، لأنا هي المبصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة والمتخيلة والمفكرة والمتذكرة والمدبرة للبدن(32). وعلى هذا الأساس يوافق ابن سينا في القول بوحدة النفس.

ولكنه يتراجع أحيانا عن قوله السابق، لأن القطع باختلافها في النوع صعب، والغالب على الظن أنا كذلك،واستدل على وحدة النفس بأقوال نبوية، منها قوله عليه الصلاة والسلام: "الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام"(33). ومعنى الحديث أن هناك من الناس من هو مجبول على الشر والنذالة، ومنهم من يكون مجبولا على البخل، وبالضد، هناك من يكون مفطورا على الجود بالوراثة(34).

وإذا كانت النفوس البشرية مختلفة بالجوهر متباينة بماهياتا، وهذا من الأسباب التي تجعل بعضها يكون خيرا وبعضها الآخر يكون شريرا، فيمكن قياس الأمور الأخرى على هذه القاعدة، كالبلادة والذكاء والحرية والنذالة والشرف والدناءة، وأن لكل روح من الأرواح السفلية روحا سماويا هو له كالأب الشفيق والسيد الرحيم(35).

هذا، أما كون النفس الناطقة هل هي حادثة أم لا؟ فإن الرازي يرى فيها اختلافا بين الفلاسفة، فابن سينا يذهب إلى القول: أن النفس حادثة، أي تكون موجودة قبل البدن، ولكن القول بالحدوث قد يؤدي إلى القول بالتناسخ، لأن الحدوث إذا كان قد يؤدي إلى القول بذلك، فإن إبطال التناسخ مبني على حدوث النفس، فيلزم الدور (36).

ولما سميت النفس البشرية بالنفس الناطقة، فقد كان ابن سينا يعتبر هذه التسمية مجرد لقب من غير إفادة فائدة معقولة، ولكن الرازي يردّ عليه بأن الأمر ليس كذلك، لأن هذه التسمية تفيد فائدة معقولة، بدليل أن الحيوانات قد تدرك ما هو ملائم أو منافي، دون معرفة غيرها أحوال تلك المدركات، بخلاف الإنسان فيمكنه معرفة إدراك الآخر، أنه أدرك شيئا ما، لذلك فإن وصف النفس البشرية بالناطقة فيه فائدة وليس مجرد لقب[37].

إن المراد عنده من هذه التسمية هو حصول امتياز النفس البشرية إلى جانب امتيازات أخرى كالتجرد وبعض القوى المخصوصة والتكليف، لهذا يمكن اعتبارها روحا، لأن المتعلق الأول للنفس هو الروح، وهو جسم لطيف بخاري يتكون من ألطف أجزاء الأغذية، بدليل أن شد الأعصاب يبطل قوى الحس والحركة، ويرى أيضا أن القلب هو مجمع الأرواح وهو العضو الرئيسي لها[38].

لكنه، عند استقصائه لمعنى الروح، وجد أنه يدل على معاني كثيرة، منها ما قاله المفسرون للقرآن الكريم، أن المراد بالروح سبب الحياة، واستدلوا بقوله تعالى: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أتيتم من العلم إلا قليلا"[39]. وهذه الآية دالة على إعجاز العقول عن معرفة حقيقة الروح[40].

وأما إطلاق لفظ الروح، فهو على وجوه:

أحدها: أنه يقال على جبريل عليه السلام، وكان وصفه بروح القدس تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته، لأنه هو الذي كان يبلغ الدين إلى الأنبياء، وبه يحيا الدين، كما يحيا البدن بالروح، ولأن الغالب عليه الصفة الروحانية، كباقي الملائكة، لكنها عنده أكمل وأتم.

وثانيها: يقال روح القدس أيضا على الإنجيل، لأن الدين يحيا به، ومصالح الناس تنتظم لأجله.

وثالثها: يقال روح القدس أيضا على عيسى عليه السلام لمكانته عند الله تعالى، كان ذلك تشريفا وتعظيما له، لأن نسبة الروح إلى الله تعالى كنسبة قولنا: بيت الله، وناقة الله، فالمراد بالروح هنا ما يحيا به الإنسان.

لذلك، يظهر أن إطلاق لفظ الروح على جبريل والإنجيل وعلى الاسم الأعظم كان مجازا على سبيل التشبيه، لأن الروح كما عرّفه مرة أخرى، هو الريح المتردد في مخارج الإنسان

ومنافذه[41]. فهو ليس دالا على تلك المسميات بالحقيقة، فإطلاقه عليها مجرد تشريف وتعظيم لا غير.

هكذا، تكون النفس البشرية عند الرازي عبارة عن جوهر لطيف له تعلق بالبدن، قادرة على إحداث الحوادث الغريبة، وترغب في الإطلاع على الأسرار الغائبة عن الحس، مما يجعل الأحوال البدنية تابعة للأحوال النفسية، وأما قواها وتجردها ومصيرها فسيأتي في المسائل القادمة تباعا.

المسألة الرابعة: في **قوى النفس البشرية.**

إذا كان الإنسان يمتاز عن الحيوان والنبات بالنفس الناطقة فلا يعني هذا أنه يملك ثلاث نفوس مستقلة عن بعضها البعض، بل نفسه واحدة، لأن القوى الحيوانية والنباتية تتدبرها النفس الناطقة، إما نظريا أو عمليا، بمعنى أن النفس البشرية تصدر عنها الآثار على نج واحد.

لقد كان الرازي يشبه تعلق النفس بالبدن كتعلق الملك بمملكته، فالنفس الناطقة كالملك، والبدن كالمدينة، والحواس كالجنود، والأعضاء كالرعية والشهوة والغضب كالعدو والمنازع في المملكة[42].

وفي موضع آخر يقول : أن النفس البشرية تقوى على الفعل، الذي هو الحركة وعلى الانفعال من المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك. وكل واحدة منها تسمى قوة، وأن المادة التي تحلها قد يجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني، فتحدث الصورة، وإذا انضاف إليها كمال النوع، فصارت ذات كمال، لأن النفس الناطقة ليست صورة للمادة، ولكنها كمال للجسم، مثل الملك كمال المدينة، باعتبار أن الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس[43].

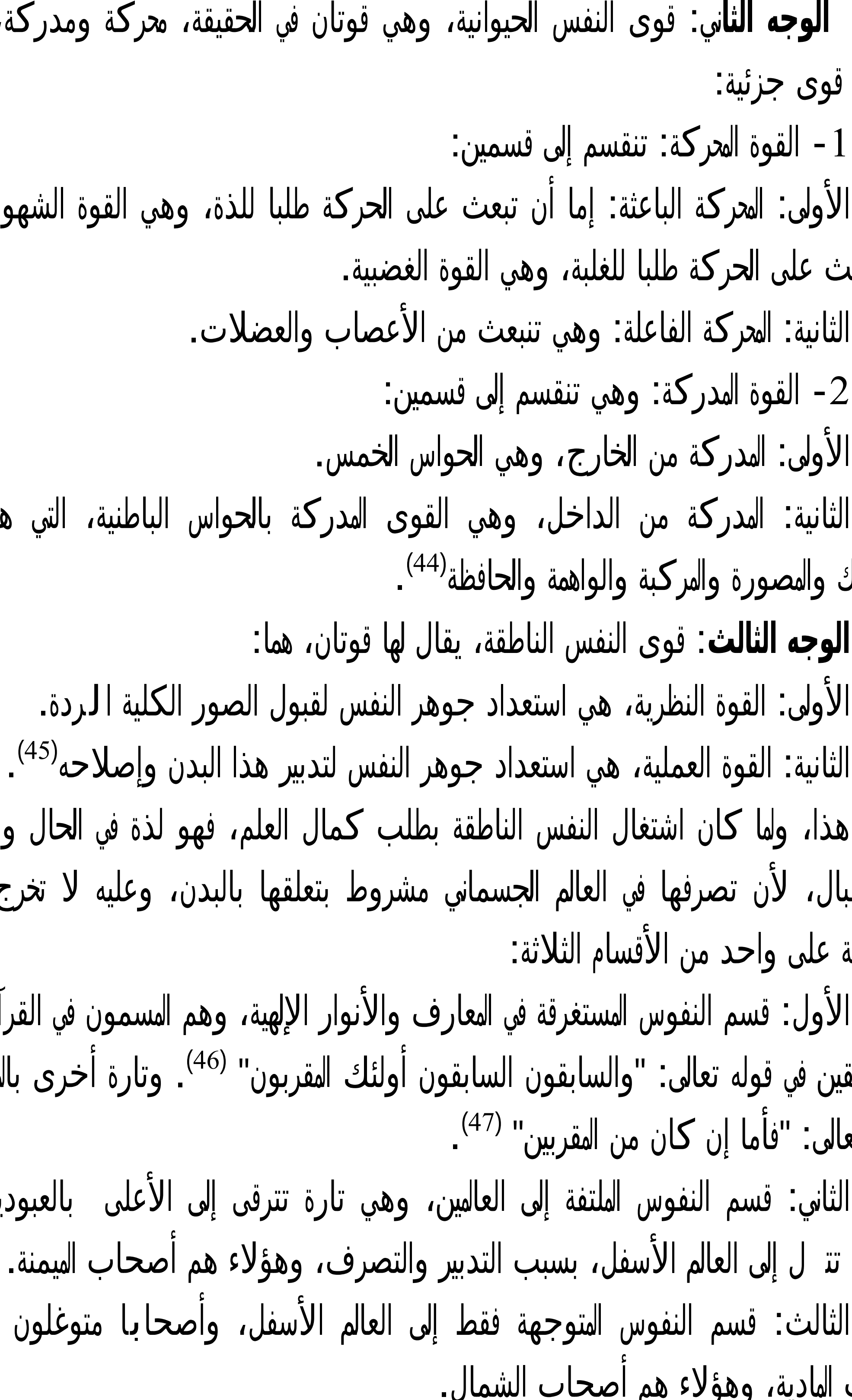
وأما بيان القوى النفسانية فقد عرض الرازي قسمة ابن سينا، وهي ثلاثة أقسام، كما سبقت الإشارة إليه في المشجر المذكور في المسألة الثانية، وهذا شرح موجز لها بوجوه:

الوجه الأول: قوى النفس النباتية، وهي:

1- القوة الغادية، هي التي تحول جسما آخر إلى جسمها.

2- القوة المنمية، هي التي تزيد في جسمها زيادة مناسبة له.

3- القوة المولدة، هي التي تأخذ من جسمها جزءا فتفعل فيه أجساما أخرى شبيهة به.



الوجه الثاني: قوى النفس الحيوانية، وهي قوتان في الحقيقة، محركة ومدركة، وتتفرع عنهما قوى جزئية:

1- القوة المحركة: تنقسم إلى قسمين:

الأولى: المحركة الباعثة: إما أن تبعث على الحركة طلبا للذة، وهي القوة الشهوانية، وإما أن تبعث على الحركة طلبا للغلبة، وهي القوة الغضبية.

الثانية: المحركة الفاعلة: وهي تنبعث من الأعصاب والعضلات.

2- القوة المدركة: وهي تنقسم إلى قسمين:

الأولى: المدركة من الخارج، وهي الحواس الخمس.

الثانية: المدركة من الداخل، وهي القوى المدركة بالحواس الباطنية، التي هي الحس المشترك والمصورة والمركبة والواهمة والحافظة(44).

الوجه الثالث: قوى النفس الناطقة، يقال لها قوتان، هما:

الأولى: القوة النظرية، هي استعداد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة.

الثانية: القوة العملية، هي استعداد جوهر النفس لتدبير هذا البدن وإصلاحه(45).

هذا، ولما كان اشتغال النفس الناطقة بطلب كمال العلم، فهو لذة في الحال وسعادة في الاستقبال، لأن تصرفها في العالم الجسماني مشروط بتعلقها بالبدن، وعليه لا تخرج النفوس البشرية على واحد من الأقسام الثلاثة:

الأول: قسم النفوس المستغرقة في المعارف والأنوار الإلهية، وهم المسمون في القرآن الكريم بالسابقين في قوله تعالى: "والسابقون السابقون أولئك المقربون" (46). وتارة أخرى بالمقربين في قوله تعالى: "فأما إن كان من المقربين" (47).

الثاني: قسم النفوس الملتفة إلى العالمين، وهي تارة تترقى إلى الأعلى بالعبودية، وتارة أخرى تتنزل إلى العالم الأسفل، بسبب التدبير والتصرف، وهؤلاء هم أصحاب الميمنة.

الثالث: قسم النفوس المتوجهة فقط إلى العالم الأسفل، وأصحابا متوغلون في طلب اللذات المادية، وهؤلاء هم أصحاب الشمال.

ولكل قسم من هذه الأقسام طريق خاص لبلوغ درجة ذلك القسم، فطريق القسم الأول هو علم الرياضة الروحانية، وطريق القسم الثاني هو علم الأخلاق، وطريق القسم الثالث الاستجابة للأهواء[48].

لقد كان الرازي مصنفا لهذه الأقسام بحسب الدرجات، ورتبها من الأعلى إلى الأسفل، على أساس الشرف والتجرد، لذلك تكون النفوس قابلة، إذا توجهت إلى الأعلى، وفاعلة إذا توجهت إلى الأسفل، وأما إذا توسطت فهي متأرجحة، حينئذ يكون فعل النفس ليس فاضلا، ما دام يؤدي إلى الخلود إلى الأرض.

هذا، ولما كانت النفس الناطقة تقع في مرتبة وسطى بين النفس الحيوانية والنفس الملائكية، فلا بد أنا تكون متأرجحة بسبب هذه المرتبة، التي لا يستطيع الإنسان أن يتجاوزها أو ينحط عنها، إلا في أحوال خاصة، ومهما يكن طلب الإنسان للكمال لنفسه من جهتي النفس والبدن أو العقل والحس، فإنه إما أن يناله بطريق الكسب أو يكون فيه على الجبلة.

هذا، ويظهر أن صفات النفس الناطقة هي جميع القوى والإدراكات المذكورة سابقا، ولما كانت الإدراكات متفاوتة بحسب مصدرها، فلا بد أن صفاتا تكون كذلك، وكلما كان الإدراك أشد والمدرك أشرف، فكانت الصفة الحاصلة منه أشرف وأتم، كالفرق بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي، فالأول أقوى من الثاني، وأن المدرك العقلي أشرف من المدرك الحسي، فثبت أن الصفات واللذات العقلية أشرف من الصفات واللذات الحسية[49].

لذلك جعل الرازي النفس الناطقة مجردة، حتى لا تكون نفسا بلا غاية ولا تكليف، لكي يمكنها من الترقي والصعود إلى المراتب العالية قدر المستطاع، وهو موضوع المسألة الآتية.

المسألة الخامسة: في **تجرد النفس البشرية.**

لقد افترض الرازي افتراضين متناقضين لحقيقة النفس، وهما:

الأول: لقد افترض أن النفس مجردة، على أساس أنا تنتمي إلى العالم العلوي، وبما أن جزء الـرد مجرد، فتكون ماهية النفس مجردة، وكل مجرد هو عقل وعاقل ومعقول، ولا معنى للنفس إلا ذلك[50].

الثاني: وهو أن النفس ليست مجردة، وقد رفض أن تكون النفس مجردة، عندما ردّ على قول ابن سينا بكونا مجردة. لأن افتراض تجردها يعني أنا لا تعلق لها بالبدن[51].

وهذا يعني أنه يرد بالأول على المتكلمين، الذين يقولون: أن الثواب والعقاب حسيين لا غير، لذلك صنف النفوس في درجات، وإلا تعذر وجود السعادة والشقاء الروحانيين[52]. وبالثاني يرد به على الفلاسفة وابن سينا على الخصوص، بكونه من المسلمين، لكي ينسجم مع مطالب فهم المسلمين الآخرين للإسلام.

هذا، لقد مرّ سابقا في تعريف النفس، أنا كمال أول، ولها قوى كثيرة، ومن تلك القوى القوة على الفعل في الكمالات العقلية، حتى تصير نورانية ومشرقة ومبتهجة، وذلك عن طريق المواظبة على الأفكار الكثيرة في العلوم الدقيقة، وهي توجب كمال حال النفس، وبالعكس بالنسبة لحال البدن، فهي توجب نقصانه وهلاكه، وعليه إذا كانت النفس عين البدن أو جزءا منه فيلزم أن الشيء الواحد يكون سببا للكمال والنقصان معا، وهو محال، فثبت أن النفس غير البدن[53].

هكذا، يكون المراد بالـرد هو الذي ليس بجسم ولا بجسماني، وهل النفس كذلك؟ وقد جرت العادة عند الرازي أنه قبل الإقدام على الأخذ برأي أو بنائه، أن يعرض الآراء المختلفة في المسألة الواحدة، كما فعل هنا، حيث ذكر آراء الفرق الكلامية وبعض الفلاسفة، ثم بين حجج كل رأي بقدر الحاجة إليه.

ومن تلك الآراء ما زعمه المتكلمون من أن النفس أو الإشارة إلى أنا الجسم هي هذه البنية المحسوسة، كما قال جمهورهم، ولكن هذا الرأي وصفه بالضعف، لأن الاستقراء يبين أن هذه البنية دائمة التغير والتنقل من حال إلى حال آخر، ومن الصغر إلى الكبر، ومن الذبول إلى السمن، مع العلم أن كل واحد من الناس يدرك ذاته وبقاءها المستمر على الرغم من تعاقب تلك الأحوال عليها[54].

وأما الذين قالوا: أن النفس غير البدن، فهم الفلاسفة، ومنهم بعض المعتزلة والأشاعرة، وحجتهم في ذلك، أن العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال فيه، لأن ذلك العلم غير منقسم، ولا يصح خلافه، باعتبار أن الجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم، ولكن الرازي يرفض أن يكون الحال في المنقسم منقسما، بل هو باطل، لأن النقطة أو الوحدة أو الإضافة أو الوجود، قد تحل في المنقسمات مع ذلك لا تنقسم[55].

إذن الرازي يتفق مع من يقول: أن النفس غير البدن، ويختلف معهم في إثبات ذلك، حيث كان يعتمد في إثبات هذا الرأي على ثلاثة أنواع من الأدلة، هي:

النوع الأول: الدلائل الاستقرائية والشواهد المأخوذة من بعض الفلاسفة، على أن الإنسان عندما يشير بقوله: "أنا" و"أنا جئت" و"أنا سمعت" فهو دليل على مخالفة النفس للبدن، بحيث يكون عالما بذاته المخصوصة وغافلا عن جميع أعضائه، وبطبيعة الحال يكون المعلوم مغايرا لغير المعلوم، كما أن الأعضاء يطرأ عليها التبدل والتغير، بينما النفس تبقى هي هي من أول العمر إلى آخره، فثبت أن النفس غير البدن(56).

وبما أن أحوال البدن تابعة لأحوال النفس، فلا بد أن التبدل والتغير الذي يلحق تلك الأحوال البدنية يكون ناتجا عن تبدل وتغير النفس، وأما إذا كان العكس صحيحا، أي أن النفس ثابتة، فإن أحوال البدن تكون كذلك، ولما دلت المشاهدة على حصول التبدل والتغير في البدن، وأن الآثار الحاصلة في البدن من فعل النفس، فالإشكال ما يزال قائما، فإما أن ننكر تأثير النفس في البدن، وإما أن تكون بحصول التبدل والتغير في النفس، وبما أن الأول محال، فيبقى الثاني هو الأقرب إلى دفع الإشكال.

النوع الثاني: الدلائل العقلية على أن النفس غير البدن، حيث أن الاعتبارات العقلية دالة على قوة النفس أنا تكون أكمل، كلما كان ضعف البدن أكمل(57).

ولكن قاعدة التضاد بين النفس والبدن، ليست صحيحة في جميع الأحوال، لأن قوة الشهوة النفسانية قد تضعف بضعف أعضاء البدن، أي أن ضعف البدن قد يؤدي إلى ضعف قوى كثيرة في النفس، وليس ذلك رغبة من النفس على الاستكمال أو للتجرد، بدليل قوله تعالى: "يا زكريا إنا نبشرُك بغلام اسمُه يحيى لم نجعل له من قبلُ سَمِيا. قال ربي أنا يكون لي غلامٌ وكانت امرأتي عاقرًا وقد بلغتُ من الكبر عِتِيا. قال كذلك قال ربك هو علي هينٌ وقد خلقْتُك من قبلُ ولم تَكُ شيئًا."(58).

كما أن الشعور بالحاجات النفسية إما أن يكون عن طريق العضوية أو ليس عن طريق العضوية، فالأول معلوم، لكن الثاني لو كان الأمر كذلك، لكان مسعى كل البشر إلى حاجاتم بالطبع، وهو محال، لأن نفس الإنسان ناطقة.

والحق أن هذا المذهب هو مذهب أفلاطون، في كون النفس غير البدن، الذي قال: "إن من شأن الجسم إذا زدت عليه جسما آخر، زاد في كميته وثقله، فلو كانت النفس جسما ثم اتحدث بالجسد، كان يجب أن يكون الجسد أثقل مما يكون إذا لم تكن فيه"(59).

وقد تأسس مذهب الرازي في الحقيقة على مذهب أفلاطون في أمور كثيرة، منها حقيقة النفس، وأما الدلائل على ذلك من المعقول، فهي أربعة:

الدليل الأول: القول بوحدة النفس يوجب أن تكون مغايرة للبدن، ولكل واحد من أجزائه، لأن الإشارة إلى الذات بـ "أنا" فيه تخصيص، ومن غير الممكن أن تكون متعددة، على الرغم من أن الإنسان مركب من أشياء كثيرة، مع ذلك فهو واحد بالعلم الضروري، بغض النظر عن جهة التركيب، ولأن مقام الاستدلال يبين أن الغضب والإدراك والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة، وهي ليست متباينة ولا هي في مَحَال مختلفة، فالغضب يحدث عند محاولة دفع المنافي، وأن طلب الملائم مشروط بالشعور بكون الشيء ملائما أو منافيا، والذي يكون مشعورا به، فلا بد أن يكون مدركا، وكذلك المشتهى يكون مدركا، فثبت أن هذه الصفات موجودة في ذات واحدة.

الدليل الثاني: إذا كان هناك جوهران مستقلان في الذات الواحدة، فلا بد أن يستقل كل واحد منهما بفعله الخاص به،فلو كان للغضب جوهر وللشهوة جوهر وللإدراك جوهر، لكان غير حاصل، فثبت أنها ليست مستقلة، ولا هي ذوات، بل هي مجرد صفات لجوهر واحد.

الدليل الثالث: إن الإدراك قد يكون سببا في حصول الغضب أو الشهوة، لأنه إذا كان المدرك غير الغاضب وغير الذي اشتهى، فظهر أن حصول الترتيب من الإدراك إلى الشهوة إلى الغضب يدل على أن الذات واحدة.

الدليل الرابع: لما كانت حقيقة الحيوان أنه جسم دون نفس متحركة بالإرادة، فعلمنا أن الإنسان هو المتحرك بالإرادة، لأن الحركة الإرادية مشروطة بالداعي، والداعي يستلزم الشعور بخير يرغب فيه أو شر يرغب في دفعه، فيكون المتحرك بالإرادة هو نفسه المدرك للخير والدافع للمؤذي، فثبت أن النفس البشرية واحدة مهما تعددت قواها وصفاتها[60].

وهذه الدلائل العقلية تثبت أن المحرك لجميع الأعضاء هو شيء واحد اسمه النفس.

النوع الثالث: الدلائل السمعية، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع بدورها، وهي:

الأول: إثبات أن النفس غير البدن بآيات من القرآن الكريم، وهذه الآيات تدل على أن الإنسان المخصوص باق بعد موت البدن، في قوله تعالى: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون" [61]. وقوله تعالى: "أَخرجُوا أنفسَكُم اليَوْمَ"[62].

لقد استدل الرازي بتلك الآيات على مغايرة النفس للبدن، حيث تتصل به تارة وتنفصل أخرى. وذكر أيضا قوله تعالى:"يا أيتها النفسُ المطمئنةُ ارجعي إلى ربكِ راضِيَةً مَرضَيَةً"[63]. للدلالة على عدم موت النفس، لأنا ترجع إلى عالم القدس دون فناء، وذكر أيضا قوله تعالى" ولقد خلقَنا الإنسانَ من سُلالةٍ من طِين"[64]. للدلالة على مغايرة الروح للبدن، لأنه خلق البدن بمراحل، خلافا للروح. وذكر أيضا قوله تعالى: "ولا تكونوا كالذين نسُوا اللهَ فأنساهُم أنفسَهُم أُولئِك هُم الفَاسِقُون"[65]. وذكر أيضا قوله تعالى: "ويسألونك عن الروح قُل الروحُ من أمرِ ربي وما أُتيتُم من العلمِ إلا قَليلاً " [66].للدلالة على الفرق بين عالم الأرواح وعالم الأجساد، وعلى أن جوهر الروح شريف، وذكر أيضا قوله تعالى: "ونفسٍ وَمَا سَواها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْوَاها"[67]. للدلالة على وصف النفس بالإدراك والتحريك.

ولقد كانت جملة تلك الآيات تدل على بقاء النفس بعد موت البدن، وعلى الفرق بينها وبين البدن، وقدرتا على الفعل للخير أو للشر، فوجب أن تكون النفس غير البدن في جميع الأحوال[68].

والثاني: إثبات أن النفس غير البدن بالأحاديث النبوية الشريفة، وذكر منها قوله عليه الصلاة والسلام: "من عرف نفسه عرف ربه" وقوله أيضا: "حتى إذا حمل الميت على نعشه، رفرفت روحه فوق النعش. وتقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا، كما لعبت بي، جمعت المال من حله ومن غير حله، فالمُهَنأُ لغيري،والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي" [69].

كما نّبه إلى وجود أحاديث أخرى كثيرة تدل على بقاء النفس الناطقة العاقلة بعد الموت[70].

هذا، إن الرازي من خلال ذكره للآيات والأحاديث السابقة يبدو أنه لا يميز بين الروح والنفس، وقد اضطرب بسبب المزج بين ماهية الإنسان وماهية النفس، فالروح في القرآن الكريم غير النفس، لذلك بقاء الروح ليس بقاء للنفس أو لماهية الإنسان وجوهره، وإذا سلمنا أن الموت لا يلحق جوهر النفس الناطقة، فمن أين له أن يصف إنسانا ما بكونه ميتا، وعلى تقدير قوله بأن الموت يلحق البدن فقط، باعتباره عرضا لجوهر النفس، يعني هذا أن الإنسان ليس بميت، لأن تغير وتبدل الأعراض الكثيرة فيه من ميلاده إلى ما يسمى بمماته لا يقال عليه، بأنه ميت، بسببها، وكذلك في زوال عرض الجسم أو الجسمية عن النفس، فثبت أنه ليس بالموت.

كما أنه يتناقض في قوله هذا مع قوله بحشر الأجساد، لأن الجسد إذا لم يكن جوهرا لماهية الإنسان، فلماذا يرضى بالقول، بإمكان إعادته في عذاب القبر ويوم الحشر، بخلاف الأعراض الطارئة على الإنسان، وهي كثيرة جدا، فلا يمكن إعادتها كلها إما مجتمعة وإما متفرقة.

والثالث: لما رأى الرازي أن الناس يذهبون إلى المزارات للتبرك، ويصلون ويصومون في أوقات معينة طلبا للقربان، فلا بد أن أرواح هؤلاء الأشخاص المزارة حية، لذلك تحدث الكرامات والإلهامات، وقد ضرب مثلا بزيارة أصحاب أرسطو لقبره من أجل المباحثة في المسائل العويصة طلبا لحلّها، وقد تنكشف لهم الحلول في أكثر الأحيان(71).

ومن تناقضاته هنا، أنه في تعريف النفس كان يفضل أن يقال: كمال أول، وفي هذه المسألة يدعي أنها جوهر مستقل مجرد، طبعا هناك فرق واضح بين القولين. كيف للنفس أن تستكمل نقصانا، وفي الوقت نفسه هي كاملة.

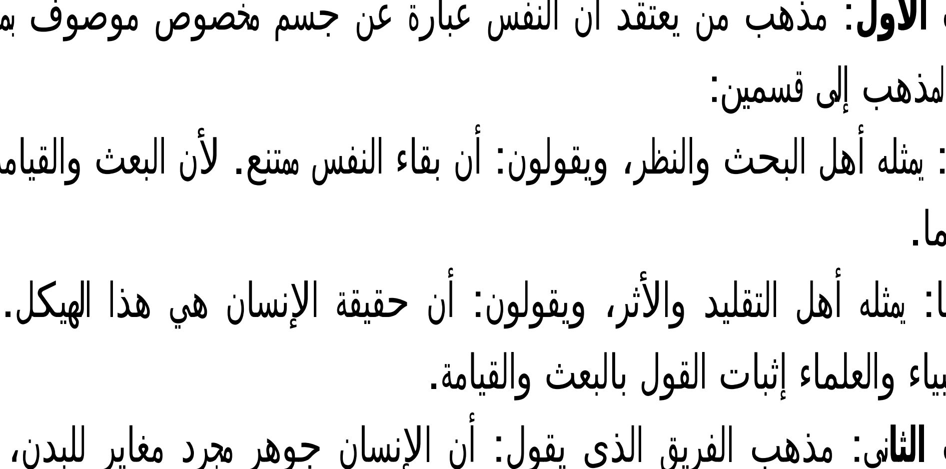
المسألة السادسة: في **مصير النفس البشرية.**

لما كان البعث والحساب من شروط الإيمان في الإسلام، وكان جمهور المسلمين يبحثون مشكلة إعادة المعدوم، هل هي ممكنة أم لا؟ فإن الرازي يتفق معهم من الناحية العقائدية، ولكنه يختلف معهم من الناحية البحثية.

لذلك لم يخض كثيرا في بعث البدن، بعد الموت، لأن أصل المشكلة عنده يتمثل في حقيقة النفس الناطقة، باعتبارها هي التي تثاب أو تعاقب وليس البدن، وأما قضية إعادة المعدوم فممكنة من الناحية العقلية والسمعية، ولها علاقة بمباحث الممكن، ومادام الله قادر على كل الممكنات، فلابد أنه قادر على إعادة الأبدان بعد موتها، لهذا ثبت عنده إمكان حصول حشر الأجساد، لأن الموت ليست عدما محضا(72).

وبالفعل، إن الرازي غيّر مجرى البحث في تلك القضية، من البحث في حشر الأجساد إلى البحث في امتناع موت النفس، على أساس أنها جوهر عقلي مجرد، وقد أطنب في جميع كتبه التي تناول فيها النفس في هذه المسألة، للتأكيد على أنها مغايرة للجسم.

هذا، لقد وجد أن للناس مذاهب في بقاء النفس بعد موت البدن، وهما مذهبان:



المذهب الأول: مذهب من يعتقد أن النفس عبارة عن جسم مخصوص موصوف بمزاج، وينقسم هذا المذهب إلى قسمين:

أحدهما: يمثله أهل البحث والنظر، ويقولون: أن بقاء النفس ممتنع. لأن البعث والقيامة غير ممكن حصولهما.

وثانيهما: يمثله أهل التقليد والأثر، ويقولون: أن حقيقة الإنسان هي هذا الهيكل. وقد سمعوا من الأنبياء والعلماء إثبات القول بالبعث والقيامة.

المذهب الثاني: مذهب الفريق الذي يقول: أن الإنسان جوهر مجرد مغاير للبدن، وهم يثبتون بقاء النفس بعد موت البدن، ومنهم الرازي الذي أقام دليله على مفهوم النفس بكونها جوهرا مجردا، على أنها مدبرة للجسم، وعلى تعلقها بالبدن، وقد شبه ذلك التعلق بتعلق الله تعالى بالعالم، مما يدل عنده على بقاء النفس بعد موت البدن[73].

إن الجواب على تجرد النفس وتدبيرها للبدن يحتاج إلى تريث، وأما تشبيه النفس وتعلقها بالبدن، بتعلق الإله بالعالم، فهو فاسد، لأن الإنسان لو كان نفسا محضا كما مرّ الكلام، لكان يمكن استغناؤها عن البدن، كالإله تماما.

وأما قوله بضعف البدن واضمحلاله بخلاف النفس، فقد مرّ الجواب عليه في المسألة التي قبل هذه ، ويمكن إضافة توضيح أكثر، بأن الاستدلال بعدم ضعف النفس مثل البدن ليس صحيحا، لأن الضعف لا يلحق البدن وحده، فالإنسان في مرحلة الشيخوخة تضعف لديه القوى الظاهرية والباطنية، ومن الباطنية الفكر والذاكرة وغيرهما، فهي لا تكون لها قدرة مثل التي كانت من قبل، فثبت أن الأمر ليس عكسيا دائما بين قوى النفس والبدن.

لذلك، قد يميل الإنسان إلى أحد الاتجاهين المتناقضين، فإما يميل إلى العبادات والطاعات والتفكر في مصائر الأشياء، ولا سبيل للاختيار عنده، وإنما على سبيل العجز الذي أصابه، وإما أن يميل إلى الاتجاه المعاكس. دون إصابة اللذة فيما يطلبه.

هذا، إن اضطراب الرازي في هذه المسألة يرجع إلى عدم التمييز بين موت النفس وحضورها عند البعث والقيامة، وإذا كان مراده ببقاء النفس بعد موت البدن، أي عدم جواز الموت عليها، فهذا فيه شك كبير، وإن كان يعني خلودها في الجنة أو النار بعد البعث والحساب، فهذا حق .

ولكن لا يمتنع جواز موت النفس من الناحيتين العقلية والسمعية، فالعقل يشهد كما يقول الرازي نفسه بوجود الفاعل المختار، وهو القادر على كل الممكنات، والفاعل لها على سبيل الترجيح والاختيار، فيبقى أمر النفس إن كان من الممكنات فيجوز عليه الموت، وإن كان من الواجبات فهو باطل، لأنه لا يصح إلا قيام واجب واحد فقط.

وأما من الناحية السمعية، فهناك آيات كثيرة تدل على فناء النفس، كقوله تعالى: "كل نفسٍ ذائقةٌ الموت" [74]. والآية صريحة بأن النفس فانية، لأن ذوق الموت لا يكون للبدن بل للنفس، وقال تعالى أيضا: " كل من عَليها فانٍ" [75]. وهي دالة على هلاك كل الممكنات. وقوله تعالى: "لا يذوقون فيها الموتَ إلا المَوتَةَ الأُولَى ووَقَاهُم عَذَابَ الجَحِيم"[76]. هذه الآية دالة على وقوع الموت على النفس، وأما للمرة الثانية فلا.

هذا، وأما موت البدن، فهو حق معلوم، لا يحتاج إلى دليل، لأن المشاهدة الحسية تغني عن الدليل، فثبت فناء الإنسان بكامله، لأن العقل يشهد بمحاسبة الإنسان بكامل ماهيته، أي نفسا وبدنا، لذلك لا بد من حضور البدن يوم الحساب.وأما الشواهد السمعية كقوله تعالى: "يوم تشهدُ عليهم ألسِنَتُهُم وأيدِيهم وأرجُلُهُم بما كانوا يَعمَلُون" [77]. وقوله تعالى: "اليوم نَختِمُ على أفواهِهِم وتُكلمُنا أيدِيهم وتشهدُ أرجلُهُم بما كانُوا يَكسِبُونَ"[78]. ولما ثبت الحساب، فلا بد أن تكون النفس قابلة للموت، ثم تبعث للحساب كالجسد تماما.

هذا، وإذا كان الرازي قد ردّ على حجج من قال: النفس باقية بعد فناء البدن، بدعوى أنا ضعيفة لا تفنى بالغرض، فلو كانت قابلة للعدم، لكان لذلك القبول محل. لأن جواز قبول الهيولى للصورة العقلية كان مشروطا بحصول تلك الصورة، وكذلك عند فناء تلك الصورة، بحيث لا يبقى ذلك القبول[79].

ويظهر أن مذهب الرازي قد استقاه من أفلاطون كما سبقت الإشارة إليه ، لأنه كان يذكره دون نقد، وكذلك سقراط(ت399ق.م).في قوله:"قال سقراط ضمنوا الحكمة النفس الحية ونزهوها عن القراطيس والصحف، فإنا طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة ولا ميتة، ولا ينبغي أن تودّع إلا الأنفس الحية وتـ ه عن الجلود الميتة"[80]. وهذا القول يتفق تماما مع قول أفلاطون: " ليس للنفس جوهر سوى جوهر الحياة ولا للحياة جوهر سوى جوهر الحركة، فالنفس هي الحركة والحياة، ومن أجل ذلك قال من قال إن حركة النفس ذاتية دائمة الحياة، لأن كل متحرك من ذاته دائم الحركة لا يموت فالنفس لا تموت"[81].

إن هذين القولين يشهدان على تطابق معناهما مع ما ذهب إليه الرازي في بقاء النفس بعد موت البدن، لذلك كان يذكر هذين الفيلسوفين للاعتبار بما، وأما فضله هو فيتمثل في حججه القوية وكثرتا في هذه المسألة كما يقول.ولكنه لم يحقق النجاح المطلوب في المسألة، لأنه عوّل على المهول من أجل إثبات مجهول آخر.

هذا، وبعد البحث الطويل والعريض في النفس وأحوالها، يصل إلى مخاطرة، في قوله: إن اعتقادنا أن النفس فانية، وأنا خالية من السعادة والشقاوة بعد الموت، فإن أصبنا في هذا الاعتقاد وصلنا إلى هذه اللذات القليلة المنغصة في أيامنا القليلة، وإن أخطأنا فيه وصلنا إلى العذاب المؤبد والشقاء المخلد(82).

لذلك، من أين له أن يفترض فناء النفس يؤدي إلى هذه المخاطرة الفكرية. بل هناك غموض في هذا الكلام، لأنه لم يحدد معنى لفظ الفناء هل هو مجرد الموت أم هو استمرار في الهلاك؟

هكذا، يكون البحث الفلسفي متواصلا عبر الأجيال والحضارات، وفضل الرازي فيه أنه أوصله إلى أعلى بيان وأرقى درجة في زمانه، بغض النظر عن الاضطراب الذي وقع فيه في مبحث النفس، ويرجع ذلك إلى أن مشكلات هذا المبحث صعبة جدا، كمسألة الموت، هل هي مجرد انفصال النفس عن البدن أم هو شيء آخر؟ وإذا صدقنا قوله بعدم فناء النفس، وأن الإنسان عبارة عن النفس، فيلزم أن الإنسان لا يفنى. وتكون هيئة هذا القياس من الشكل الأول:

كل نفس ليست بفانية

الإنسان عبارة عن نفس

الإنسان ليس بفان

وإذا كان الرازي يقرّ بفناء البدن ويرفض أن تكون النفس فانية، وهذا لا يصح، لأن الإنسان مركب من النفس والجسم، فإما أن يقع الفناء على جميع الأجزاء أو لا يقع، باعتبار أن ماهية الإنسان أوسع من النفس، وفي علم النفس المعاصر، إن شخصية الإنسان تتركب من جوانب كثيرة، وإذا كانت النفس تحتل قسما هاما منها، فإن هناك جوانب أخرى كالبعد الجسماني والبعد الروحي والبعد الاجتماعي، لذلك ينبغي التمييز في هذه المسألة بين ماهية

الإنسان وماهية النفس، وكل ما في الأمر عنده، أنه يريد إثبات أن النفس غير البدن بعدم الفناء، وإثبات عدم الفناء باستقلال النفس عن البدن، وهذا فيه دور.

إن الرازي يثير الإعجاب في بعض الأحيان. وفي الوقت نفسه قد يكون مثيرا للعجب، كما هو الحال في هذه المسألة وفي المسألة الثالثة، حينما وضع قياسا فاسدا من جميع الوجوه، وظن أن حدي علم الإنسان بأعضائه، وعلم الإنسان بهويته، شيء واحد، وهو الحد الأوسط، فإذا افترضنا أنهما كليان، فلا إنتاج للكليين الموجبين من الشكل الثالث، إلا بشرط النتيجة أن تكون جزئية، وإذا افترضنا أنهما جزئيان، فلا إنتاج أصلا من مقدمتين جزئيتين، وأما إذا كانا مهملين، كما هو ظاهر، فلا إنتاج منهما أيضا، لأن النتيجة يجب أن تكون معينة ومعلومة في المقدمتين، بينما في هذه الحالة لم يتعين شيء، لكي يكون نتيجة.

لذلك يمكن أن يكون علم الإنسان بأعضائه عبارة عن جزء من علمه بهويته، فثبت أن هوية الإنسان ليست النفس وحدها، وعليه فإن البراهين المنطقية التي عوّل عليها الرازي في علم النفس قد خانه الحظ في إقامتها، وربما هذا العلم لا يقبل البرهنة منطقيا، الأمر الذي جعله لا يوفق في معظم الاستدلالات التي أقامها حول النفس، وهذا ليس عيبا، لأنه حاول فعل شيء فلم يكتب له النجاح بسبب طبيعة الموضوع، وبخروجه عن طريقته الخاصة وطريقة القرآن الكريم.

هوامش المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الثالث

(1) الرازي. المباحث المشرقية ج2. ص 233. / والملخص . ص 199.

(2) الرازي. المباحث المشرقية. ج2. ص 234- 235.

(3) الرازي. المباحث المشرقية. ج2 ص 233. / والملخص . ص 199.

(4) الرازي. الملخص. ص 199.

(5) الرازي. المباحث المشرقية. ج2 . ص 232، 235.

(6) المصدر نفسه . ج2 ص 233.

(7) الرازي. الملخص . ص 218./ والمباحث المشرقية ج2 ص 238./ والأربعين. ج2 ص18./ والمحصل . ص 223.

(8) الرازي. الملخص. ص 199.

(9) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 41.

(10) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 38- 39. / والأربعين ج2 . ص 18.

(11) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 40. 44.

(12) الرازي. شرح عيون الحكمة. ج2 . ص 218.

(13) أنظر بدوى .ع . أفلاطون في الإسلام. ص 258.

(14) الرازي. المباحث المشرقية. ج2 . ص 247 وما بعدها.

(15) الرازي. معالم أصول الدين. ص 113.

(16) المصدر نفسه . ص 115.

(17) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 7- 9.

(18) الرازي. السر المكتوم. ص 191.

(19) الشيرازي صدر الدين. الأسفار الأربعة. السفر الأول. ج1 . ص 276.

(20) الرازي. معالم أصول الدين. ص 114.

(21) المصدر نفسه. ص 108- 109.

(22) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 9./ والمباحث المشرقية. ج2 . ص 245.

(23) الرازي. التفسير الكبير. مج1. ج1 . ص 25.

(24) الرازي. المباحث المشرقية. ج2 . ص 238- 239./ والملخص . ص 223- 224.

(25) الرازي. المباحث المشرقية. ج2 . ص 239.

(26) إن وأد البنات أبشع جريمة إنسانية، لان الإنسان في حالة قيامه بذا الفعل، يكون قد تجرد من جميع الخصائص الإنسانية، وحتى الحيوانية، لأنه لا حيوان يفعل ذلك، بل المشهور أن الحيوان يضمن الأمن والمعاش لصغاره إلى أن يبلغوا أشدهم، هكذا يسقط مثل هذا الإنسان إلى مرتبة أدنى من الحيوان.

(27) سورة البقرة. الآية 30.

(28) سورة الأحزاب. الآية 72.

(29) الرازي. التفسير الكبير. مج7. ج13. ص 16.

(30) الرازي. الملخص . ص 224./ والمباحث المشرقية ج2 . ص392- 393./ والمطالب العالية. ج7. ص 256. / وشرح عيون الحكمة. ج2 . ص 276.

(31) الرازي، المباحث المشرقية. ج2 . ص 246. / والملخص ص 228.

(32) الرازي . المطالب العالية. ج7. ص 159 / وكتاب النفس والروح. ص 29 / وشرح عيون الحكمة. ج2 ص218.

(33) صحيح مسلم. رقمه العالمي 4588./ وصحيح البخاري رقمه العالمي 3234./ ومسند أحمد رقمه 7183.

(34) الرازي. الملخص . ص 225./ والمحصل. ص 226. / والمباحث المشرقية. ج2 ص 394. وكتاب النفس والروح. ص 86.

(35) الرازي, التفسير الكبير. مج 7. ج13. ص 15.

(36) الرازي. معالم أصول الدين. ص 11. والمحصل ص 226- 227.

(37) الرازي. شرح عيون الحكمة. ج2 . ص 270.

(38) الرازي. الملخص . ص 228.

(39) سورة الإسراء. الآية 85.

(40) الرازي. التفسير الكبير. مج 11. ج21. ص 36- 37.

(41) المصدر نفسه. مج 2. ج3. ص 117.

(42) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 81.

(43) الرازي. المباحث المشرقية. ج2. ص 232- 233. / والملخص . ص 199.

(44) الرازي. الباحث المشرقية. ج2 . ص248- 250 / وكتاب النفس والروح. ص 76- 77./ وشرح عيون الحكمة . ج2 . ص 219 - 220.

(45) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 77.

(46) سورة الواقعة. الآيتان 10- 11.

(47) السورة نفسها. الآية 88.

(48) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 25- 26./ والتفسير الكبير. مج2 . ج3. ص 209.

(49) الرازي، الملخص. ص231 / والمطالب العالية. ج7 ص297 / وكتاب النفس والروح. ص88.

(50) الرازي. الملخص . ص 228.

(51) الرازي. معالم أصول الدين. ص 109.

(52) أبو سعدة محمد حسيني. النفس وخلودها عند الرازي. ص 25.

(53) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 119.

(54) الرازي. المحصل. ص 223.

(55) المصدر نفسه . ص 224.

(56) الرازي. معالم أصول الدين. ص 106.

(57) المصدر نفسه. ص 113.

(58) سورة مريم. الآيات . 7، 8، 9.

(59) أنظر بدوي .ع. أفلاطون في الإسلام. ص 249.

(60) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 27-28.

(61) سورة آل عمران. الآية 169.

(62) سورة الأنعام. الآية 93.

(63) سورة الفجر. الآيتان 27، 28.

(64) سورة المؤمنون. الآية 12.

(65) سورة الحشر. الآية 19.

(66) سورة الإسراء . الآية 85.

(67) سورة الشمس. الآيتان 7، 8.

(68) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 43 وما بعدها./ ومعالم أصول الدين. ص 108 / والمطالب العالية. ج7. ص 129-130.

(69) هذان الحديثان لم نعثر لهما على تخريج في كتب الحديث التسعة المشهورة.

(70) المصادر السابقة، الأول ص 48-49./ والثاني ص 108./ والثالث. ج7. ص 134، 262.

(71) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 131.

(72) أحمد محمود صبحي. في علم الكلام. ج2 . ص 322- 324.

(73) المصدر السابق. ج7. ص 211 وما بعدها.

(74) سورة آل عمران. الآية 185.

(75) سورة الرحمن. الآية 26.

(76) سورة الدخان. الآية 56.

(77) سورة النور. الآية 24.

(78) سورة يس. الآية 65.

(79) الرازي. معالم أصول الدين. ص 112.

(80) الرازي. السر المكتوم. ص 2.

(81) أنظر بدوي .ع . أفلاطون في الإسلام. ص 249.

(82) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 226.

المبحث الثاني: في الأخلاق

إن الرازي لم يؤلف في موضوع الأخلاق إلا كتابا واحدا، وهو كتاب النفس والروح، ولكن مضمونه لم يكن كله في الأخلاق، بل تناول في قسم هام منه مشكلات النفس العديدة، وهو القسم الأول، وربما يرجع السبب إلى العلاقة بين الأخلاق وأحوال النفس ، ولكن المتأمل في الجزء الآخر منه يجد أن الكلام عن تلك العلاقة حاضر، وبالتالي يمكن الاستغناء عن ذلك الجزء من علم النفس، ما دام الموضوع الجوهري هو الأخلاق.

وبما أن هذا الكتاب في علم الأخلاق، فلماذا سماه بالنفس والروح، بدل علم الأخلاق. وقد زعم أنه رتبه على النهج البرهاني اليقيني، لا على الطريق الخطابي الإقناعي[1]. وهو نفسه يقول: أن مسألة اللذة والألم لا برهان عليها. وإنما أقرب طريق فيها هو طريق الظن[2]. وقس على ذلك باقي مسائل الأخلاق، التي يؤكد فيها أن الحكمة العملية هي الحاصلة بالفعل، وأن الإنسان مقبل على الأخلاق الفاضلة وعلى ضدها، لذلك لا يمكن البرهنة في الأخلاق.

كما أنه وعد في خاتمة كتاب المباحث المشرقية أن يكتب في الأخلاق والسياسة شيئا يضمه إلى هذا الكتاب[3]. ولم يفعل، على الرغم من أن هذا الكتاب ألفه في بداية حياته، ثم أنه لو جعل كتاب النفس والروح هو ذلك العمل الذي وعد به، لصرح به، ومادام لم يصرح فهو لم يفعل، وكذلك الحال في السياسة.

إذا كان هذا من جهة، فإنه من جهة أخرى قد أحال إلى كتبه في الأخلاق في قوله: "فهذا ما يليق بهذا الموضوع من شرح الأخلاق والباقي مذكور في كتب الأخلاق"[4]. ربما يعني بها تلك الكتب والرسائل التي ألفها من جنس رسائل وكتب ابن سينا في الفلسفة المشرقية ككتاب المطالب العالية وكتاب الهدى وكتاب النفس والروح ورسالة في زيارة القبور[5]. وهي بالفعل تتضمن قيما أخلاقية عليا.

كان هذا حال الرازي. كما سبق ذكره في الفصل الأول من هذا الباب، أي أنه كان يرسم الخطط ويتصور الشكل والمضمون، ثم يعد بإنجاز ذلك كلّه، لكن منها ما هو منجز بالفعل، ومنها ما لم يسعفه الحظ في تحقيقه، كالكتابة في الأخلاق والسياسة، مع ذلك يمكن التماس آرائه فيهما في معظم كتبه الفلسفية والكلامية.

وترجع أهمية علمي الأخلاق والسياسة عنده إلى أهمية أقسام التكاليف الموجودة في أعمال القلوب، التي تشتمل عليها كتب الأخلاق والسياسات بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة[6].

هذا، وأما مبحث القيم، فهو أشمل من بحث قيم الخير والشر، لأن القيم تشتمل على قسمين آخرين هما: الحق والجمال، وباعتبار قسم الخير هو موضوع الأخلاق، فإن الرازي لا يختلف كثيرا عن الفلاسفة المسلمين في جعل هذا الموضوع مرتبطا بأصول الشريعة الإسلامية.

وبما أن الإمام الغزالي أبي حامد(ت505هـ) يعتبر مصدرا لمبحث الأخلاق وفق الأصول الإسلامية وقيمها، فإن الرازي كعالم من علماء الأشعرية قد اقتبس أمورا كثيرة منه، وكذلك نجد علماء آخرين أخذوا عن الغزالي القوانين والفضائل بمنظور إسلامي محض، كأبي بكر بن العربي (ت543هـ)، خاصة في مبدأ أخذ الفلاسفة عن الأنبياء ما يتعلق بالسياسة والأخلاق[7]. وقد شاءت الصدف أن يولد الرازي في سنة وفاة ابن العربي ليواصل المسار التاريخي للإسلام.

وكلاهما كان أشعريا، حيث يقولان بالكسب المشوب بالجبرية[8]. ولكن في موضوع الأخلاق، قد يختلفان فابن العربي يرى أن القيم الأخلاقية ليست موجودة في ذوات الأشياء، ولا ترجع إلى ذات العقل، وإنما هي مأخوذة من الأمر والنهي الإلهي[9]. بخلاف الرازي يميل قليلا إلى قول المعتزلة والفلاسفة، بأن القيم الأخلاقية من فعل العقل، وهو ما سيوضح في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: القيم الأخلاقية ومكونات الإنسان.

يرى الرازي أن الوجوه العقلية للقيمة الخلقية أربعة أقسام:

أولها: قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة، وهو الأمراض والمكاره في الدنيا.

وثانيها: قسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل، وهو المعاصي جميعا.

وثالثها: ما لا يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة، وهو الجهل، لأن م لة العلم من الجهل، كم لة الجنة من النار، فإذا كانا لا يرضيان بالنار، فإنما لا يرضيان بالجهل.

ورابعها: ما يرضاه العقل وترضاه الشهوة، وهو العلم، لأنما على التشبيه السابق يرضيان بالجنة، لذلك فهما أيضا يرضيان بالعلم[10].

هذا، ولما نظر إلى جهة النفوس، فوجدها بحسب أحوال قوتا العملية تنقسم إلى ثلاثة أقسام. هي:

أحدها: النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة والعلوم الكثيرة.

وثانيها: النفوس الخالية عن الأخلاق الفاضلة والعلوم.

وثالثها: النفوس الموصوفة بالأخلاق الردية والجهل، ورئيسها حب الماديات[11].

ويمكن القول أن التقسيمين يدلان على نتيجتين لدى الرازي، هما:

الأولى: أن العلاقة بين قوى النفس البشرية هي علاقة تنافرية تارة، وقد تكون علاقة توافقية تارة أخرى.

الثانية: أن القيم الخلقية صفات للنفس، إما صفات فاضلة أو صفات رذيلة.

ولكن الإشكال هاهنا هل النفس الفاضلة فاضلة على الدوام؟ وهل فضيلة من الفضائل ذاتية أي طبيعية أم هي زائدة على الذات ومكتسبة؟ وقبل البحث عن الجواب، لا بد من توضيح معنى الحكمة العملية لدى الرازي فهو في الحقيقة يميز بين معنيين لهذا الاصطلاح، المعنى الأول، هو ما درج الفلاسفة على الأخذ به، بسبب أنه جزء من الفلسفة، باعتبارها قسم من الحكمة، يقابلها قسم آخر، وهو الحكمة النظرية، وهي في الإطار الفلسفي لا تعني الخلق، بل تعني العلم بالخلق.

وأما المعنى الثاني، فهو المراد عند الرازي، بأنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة -الخبث - والغباوة. والمعرفة بالملكات الخلقية، ويلزم البحث عن طريق القياس كم هي، وما هي، وما الفاضل منها، وما الرديء، وكيف تحدث من غير قصد واكتساب أو كيف تكتسب بقصد؟ وغير ذلك من الأمور التي يجب المعرفة بها، ولا تكون هذه المعرفة غريزية، بل هي حاصلة بالفعل، بحيث لا تكون هناك حكمة عملية دون أن يخلق الإنسان خلقا.

والمقارنة بين المعنيين تفضي إلى بيان أن المعنى الأول يكون أعم من الثاني، لأن العلم بالخلق ما هو ليس علما كالثاني، الذي يتعلق فقط بهذا الخلق، بل هو علم بسائر الأخلاق والسياسات أيضا، فهي داخلة فيها، فظهر الفرق بين المعنيين[12].

هذا، لقد بحث الرازي عن مرتبة الإنسان من بين الموجودات، من أجل المعرفة بما يليق به وما لا يليق، وهذه المرتبة لها خواص لا تتوفر إلا في الإنسان، وهي كما جاءت في كتب الأخلاق ثلاثة قوى نفسانية، وقد رتبها ترتيبا عموديا، أشرفها القوة النطقية الدماغية، وأوسطها

القوة الغضبية القلبية، وأدونا القوة الشهوانية الكبدية، وإليها ترجع جميع الصفات الخلقية[13]. لذلك يرى أن أفضل طوائف البشر وأكملهم من تظهر عليهم علوم الحقيقة ويتمتعون بالأخلاق الفاضلة[14].

وأما موقع هذه المرتبة الإنسانية من بين مراتب الموجودات، فقد قسم المخلوقات على أربعة أقسام:

الأول: الذي له عقل وحكمة وليس له طبيعة ولا شهوة وهم الملائكة.

الثاني: الذي ليس له عقل ولا حكمة وله طبيعة وشهوة، وهو سائر الحيوانات، ما عدا الإنسان.

الثالث: الذي ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة، وهي الجمادات والنباتات.

الرابع: الذي له عقل وحكمة، وله طبيعة وشهوة، وهو الإنسان[15].

هكذا، تكون مرتبة الإنسان وسطا بين مرتبة الملائكة ومرتبة الحيوانات. ومن عادة الرازي أنه يفسر مثل هذه الأمور بالعقل والنقل، وهذا ما فعله هنا، حيث فسر خواص هذه المرتبة التي هي قوى النفس الثلاث الشهوة والغضب والعقل، بناء على ما جاء في قوله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون"[16].

إن المراد بالفساد الشهوة وبسفك الدماء الغضب لأن الشهوة هي السبب في وقوع الفساد، والغضب هو السبب في سفك الدماء، والمراد بـ"ما لا تعلمون" العقل، لأنه سبب في التسبيح والتحميد، وبمعنى آخر، إن الإنسان ليس دائم الفساد، وإنما هو يشتغل بالخير أكثر مما يشتغل بالشر، ولهذا تكون مرتبة الإنسان وسطية، لأنها تجمع بين الشهوة والغضب والعقل، حيث يؤدي هذا الجمع إلى قضاء الشهوة وإمضاء الغضب وحصول الحمد[17].

ولكي يكون الإنسان على الخلق الحميد والخير، لا بد له أن يجمع بين تلك القوى في نفسه، فإن أي انحراف أو ميل طرف إلى جانب دون آخر، يلزم عنه الهلاك له والخسران، لذلك لا يستطيع أن يكون ملاكا محضا، ولا حيوانا محضا.

وقد يميل الإنسان شوقا إلى الأمور الإلهية، لذلك يقر الرازي أن العارفين قد تظهر لهم تلك الأمور في غاية الوضوح والجلاء والإشراق، ولكن ليس لجميع الناس، ولا دائما، لأنها في أوقات كثيرة تشوبها المحاكاة والتخيلات والتمثيلات، وهي مكدرات ومحرّفات، فيقع الإنسان

في الانحراف والضلال، كما أن الشوق غير متناه، كلما كان التوغل أكثر كان الشوق أعظم[18].

وقد ضرب الرازي مثلا بأحوال الخلق بالنسبة إلى الأغذية اللطيفة اللذيذة، على ثلاثة أقسام:

الأول: حال الملوك المتنعمين بالأشياء الطيبة اللذيذة، ولكنهم لما واظبوا عليها، فصاروا لا يجدون فيها لذة، كحال الملائكة.

الثاني: حال الذين ما أكلوا إلا الأطعمة الخشنة، ولم يتناولوا الطيبة منها أبدا. فصاروا كحال المواظبين على الفقر والبؤس، ولا يتألمون منها، فهم كالحيوانات لا انتقال من تلك الأحوال.

الثالث: حال الذين يأكلون الأطعمة الخشنة تارة، ويتناولون الأطعمة الطيبة اللذيذة تارة أخرى، ثم إذا وجدوها اشتاقوا إليها، والتذوا بها التذاذا، كحال الإنسان، فهو يتنقل من حال ظلمات الماديات إلى حال الأنوار القدسية، وبالعكس، أو قد يوفق قليلا بين هذا وذلك[19]. إن الشخص الإنساني هو الذي تصدر منه الآثار المتناقضة، مما يدل على أن تمتعه بقدرة قاهرة وحكمة غير متناهية[20]. موجودة أصلا فيه، وإلا امتنع أن يكون مكلفا.

وإذا كانت هناك معارضة على ذلك، فلأن قدرة الإنسان على الفعل أو الترك سبب في الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، ويؤدي هذا الاختلاف إلى إشكال في القيمة الأخلاقية، هل هي مطلقة أم نسبية؟ والجواب عنه سيأتي في المسألة التي تلي هذه.

المسألة الثانية: القيم الأخلاقية بين المطلقية والنسبية.

إن القول بمطلقية القيم أو نسبيتها يرجع إلى موقف معين من إشكالية وقوع القبائح والفواحش، أفاعلها الله تعالى أم الإنسان؟ ولما كانت الجبرة وجمهور المسلمين يردون جميع أفعال الإنسان إلى فاعلها الحقيقي، وهو الله تعالى، فيوجد من يتبنى الرأي المقابل كالمعتزلة الذين يقولون: أن فعل العبد من العبد، وبظهور الأشاعرة ظهر رأي ثالث يتوسط بين الموقفين المتناقضين أو المتضادين فقالوا بالكسب، وما دام الرازي من الأشعرية، فإن رأيه يكون قريبا منهم، حيث أنه ذهب إلى القول بما يتناسب مع ألوهية الإله في ملكه وتنزيهه عن فعل الشر

والفواحش والقبائح، لذلك قال: إنما حصلت أفعال العباد عن قدرتم ودواعيهم، وأما فعل الله تعالى فهو مجموع القدرة والداعي، حينئذ يسقط ذلك عنها[21].

ولما كان كمال الإنسان أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به[22]. فهذا ما يوحي بأن القيم الأخلاقية منها ما يكون مطلقا، ومنها ما يكون نسبيا، كالحق هو مطلق بالضرورة وإلا ما كان حقا، وأما الخير فهو قد يكون مطلقا بوجه ونسبيا بوجه آخر، لأن القيمة الأخلاقية كقيمة هي مطلقة، وأما كونا فعلا من الأفعال الإنسانية فهي نسبية، وقد يحصل أن نستهجن سلوكا من شخص ما، ولا نستهجنه من شخص آخر.

هذا، وقد ترجع المعرفة بالقيمة الأخلاقية إلى شعور الإنسان بما يجب أن يكون أو بما يجب أن يقبل أو يحترم أو يفضل، بمعنى أن هذا الشعور هو المقابل للخاصية المعيارية التي تميز تلك القيمة، لذلك يكون ما يجب أن يكون أوسع من الإلزام الأخلاقي، الذي هو حالة خاصة منه[23].

وأما كون الإنسان يعيش ثنائية الروح والجسد. فلقد مر سابقا كلام عن مرتبته بين الموجودات، على أنه يقع في مرتبة وسطى، فمن الأفضل له التكيف مع الأوضاع الجديدة والتمسك بالتوازن في تلك الثنائية، وإلا يكون فاقدا لخواصه، وبالتالي لا يستطيع التخلص من مطالب الجسد ولو أراد، لأنه محكوم عليه بأن لا يتخلى عنها، حتى لو أراد ذلك ، ولا عن مطالب الروح، فعليه بالتوسط والتوافق، ذلك خير له[24].

هذا، وأما إشكالية المطلقية والنسبية في الأخلاق، فإن كان الخير خيرا والشر شرا والباطل باطلا، فهي مطلقة [25]. وإذا كانت بالعكس، فهي نسبية.

بالفعل، فإن الرازي لما تأمل وبحث في المسألة فلم يجد ما هو محبوب لذاته سوى اللذة والألم، وهما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة، لأن اللذيذ يكون سببا لكمال الملتذ، وما يكون كمالا يكون لذيذا، وربما يشار إلى اللذة الجسمانية باللذة، واللذة الروحانية بالكمال، وكذلك المكروه بالذات هو الألم والنقصان، وهما وجهان لعملة واحدة، كما تقدم في مقابلهما، وهناك ثلاثة أدلة على ذلك:

الأول: الناقص إذ وصف بصفات المدح فرح به مع علمه بان القائل كاذب، والكامل إذا وصف بصفات الذم حزن، مع علمه بكذب القائل، والسبب فيه أن الكمال لذاته موجب للذة والنقصان لذاته موجب للألم أو الكراهية.

الثاني: إذا سمع شخص عن الشجعان والمستولين على الأقران دخل هؤلاء في قلبه وصار يحبهم حبا شديدا مما يدل على أن الكمال محبوب لذاته.

الثالث: إذا سأل سائل طالب المال،لِمَ يطلبه؟ فيجيب أن طلبه له من أجل تحصيل اللذات. وطلب اللذات مطلوبة بذاتا والكمال مثلها[26].

فثبت أن اشتغال النفس بطلب الكمال خاصة كمال العلم هو لذة في الحال وسعادة في الاستقبال، وعنده أن تصرف وتدبر النفس للبدن مشروط بتعلقها به[27].

هكذا، يكون الوجود محبوبا بالذات، ومنه كل ما كان سببا لوجود الشيء ولبقائه، فهو خير، وأما كل ما يكون سببا لعدم الشيء في نفسه ولعدم أحواله، فهو مكروه بالذات، وهذا يدل على مطلقية القيمة الأخلاقية، وأما نسبيتها فتتمثل في اللذات الحسية.

المسألة الثالثة: معايير القيم الأخلاقية.

إن القيمة الأخلاقية قد توزن بمعيار الوسطية أو بمعيار الخير والشر، فالأول هو الوسط الذي هو العدل. لقوله تعالى: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيدا"[28]. أي عادلة وتفسر هذه الآية آية أخرى، قوله تعالى: "قال أوسطهم ألم أقل لكم لو لا تسبحون" [29]. أي أعدلهم. وتفسر أيضا بذا المعنى في الحديث الشريف الشارح لها : "أمة وسطا"[30]. وبحديث آخر "خير الأمور أوسطها" [31]. أي أفضلها. والأفضل هو العدل. ويفسرها أيضا قول زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي العظائم[32].

والوسط في كل شيء هو ما هو خير، باعتباره أيضا يعني التوسط بين الغالي والمقصر، وبين الإفراط والتفريط، فالآية السابقة دالة على عدالة هذه الأمة وخيريتها.

ولأن كلمة العدل معيار للأفعال، لقوله تعالى: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان"[33]. وسمي العدل عدلا، لتحصيل ما هو سبب اعتداله، وكمال حاله، لذلك سميت الشهادة عدلا،

لأن الأفضل دائما هو طريق الاعتدال، وكذلك الأمر في المعقولات، فإن التوغل في البحث بالنظر والاستدلال مذموم، وتركه مذموم أيضا، الأفضل الاعتدال[34].

ولكن الناس يختلفون في الأخلاق كالعدل والجور، والحرية والنذالة، والرحمة والقسوة، وبما أن ذلك لا يرجع إلى الاختلاف في المزاج ولا إلى تعلم من المعلم، ولا مكتسبا من الأبوين، فقد يحصل أن يكون الأب في غاية الشرف والابن في غاية السقوط، وبالعكس، وكذلك القول في سائر الأخلاق، وفي الحقيقة يرجع السبب إلى الاختلاف في ماهية النفوس[35]. لهذا يميل الرازي إلى القول أن الأخلاق مجعولة من الله تعالى، وتدل عليه الآية الأولى التي كانت محور الكلام عن الوسطية.

هذا، وأما المعيار الثاني، فهو الحكم على الأفعال البشرية إما بالخير أو بالشر، وإما بالحسن أو القبح، وقد عرف الرازي القبيح بقوله:"ما يستحق فاعله الذم عليه"[36]. ويقابله الحسن وهو ما يستحق فاعله المدح عليه. والمراد بما ملائمة الطبع ومنافرته أو كون الشيء صفة كمال أو نقصان، لذلك مال إلى جعلهما عقليين، لأن الفعل إما موجب للثواب أو العقاب، وللمدح أو الذم. وهنا يرجع إلى بيان كون الأخلاق نسبية، لأن التكليف بما لا يطاق قبح، والله تعالى لما كلف الإنسان لم يكلفه بما لا يطاق، كما أن قبح الشيء في ذاته ليس معقولا، كالكذب لو كان قبيحا في ذاته لما استحسن في بعض الأحيان، كاستعماله لإنجاء شيء من الظالم[37].

وهذا يعني أن التحسين والتقبيح يقالان على جلب المنافع ودفع المضار، لذلك يقالان في حق من يصح عليه النفع والضار، ولا يصح في حق الله تعالى، لأنه م ه عن ذلك، وما كان كذلك فهو نسبي ليس بمطلق[38].

ولأن التحسين والتقبيح عبارة عن تصورات نفسانية، وهي كاللذة والألم، تخص القابل لحصولهما فيه ومن يكون من جنسه، تنشأ من مجرد اعتقاد بأنا نافعة أو ضارة، دون أن يكون ذلك على الحقيقة، وهذا هو وجه النسبية في الأخلاق.

وقد ذكر ابن تيمية (ت728هـ) أن الحسن والقبح من أفعال العباد بسبب كونا أفعالا نافعة أو ضارة، وهذا مسلم به، وقد تعرف بالعقل، كما اختار الرازي في آخر أمره، أنما ثابتان في أفعال العباد[39].

هذا، وأما الفضائل الخلقية، فتنقسم إلى ثلاثة أنواع، ولكل واحد منها طرفان رذيلان، هي:

الأول: الشجاعة، خلق تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور والجبن، وهذان الطرفان رذيلان.

الثاني: العفة، خلق تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين الفجور والخمود، وهذان الطرفان رذيلان.

الثالث: الحكمة: خلق تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة –الخبث- والغباوة، وهذان الطرفان رذيلان[40]. ومجموع هذه الأنواع يعني العدالة.

ولما سميت تلك الفضائل الأخلاقية بالعدالة في مقابل الجور، فعلمنا أنا ذات تعلق بالصفات الإلهية، لأن الله تعالى هو أعدل العادلين، وم ه عن الجور، فثبت أن النفوس الشريفة تميل بغريزتا إلى التشبه بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة وغيرها[41]. وسيأتي تعريف بذه الفضائل في المسألة الخامسة.

المسألة الرابعة: اللّذة والألم.

لقد عرض الرازي آراء الفلاسفة في هذه المسألة قبل الرد عليها واختار الرأي الصائب في نظره، كتعريف محمد بن زكريا(ت313هـ): اللذة عبارة عن الخروج من الحالة غير الطبيعية، والألم عبارة عن خروج عن الحالة الطبيعية، وتكون اللذة انفعال بالضد. وأما ابن سينا(ت428هـ) فقد عرف اللذة بإدراك الملائم، والملائم هو الكمال الخاص بالشيء، والألم هو إدراك المنافي[42].

ولكن الرازي اعترض على هذين التعريفين، بأن هذه المسألة لا تقبل البرهنة، وإنما أقرب طريق فيها هو طريق الظن، لذلك فاللذة ليست هي الملائم، لأن المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنا تضره ولا تلائمه، وينفر من الأدوية وهي تنفعه وتلائمه، فدل هذا على أن اللذة ليست إدراكا للملائم، وكذلك الألم، ليس هو نفس إدراك المنافي، لأن شواهد في الطب تدل على حصول الإحساس بسوء المزاج الرطب وهو غير مؤلم. فثبت أن إدراك المنافي لا يقتضي الألم[43]. وقد كان هذا الرد شائعا في كتبه.

ويردّ أيضا على تعريف ابن سينا، على أن الخير ليس إدراكا لما هو خير عند المدرك، والشر مثله. لأن الإنسان قد يدرك الصحة والسلامة، ولا يلتذ، أي أنه لا يرى ذلك خيرا، بل هو أمر عادي، فثبت أيضا أن اللذة مغايرة للإدراك[44].

ولما كان الإنسان يتردد بين اللذة والألم والسعادة والشقاء، فإن تلك الأمور تتعاقب عليه باستمرار، ولا يخلو في لحظة من اللحظات منها، ولا شك أن الرازي قد أصاب لما اعتبر اللذة والألم من مقومات طبيعة الإنسان، لأنه يتميز با عن الملائكة والحيوانات، بشرط الاعتدال فيها.

هذا، وأما خواص اللذة فتتمثل في الشدة والمدة والمداومة المعروفة لدى الفلاسفة، ولكن الرازي ذهب إلى القول بخواص أخرى، ربما تخالطها هذه أحيانا. ونذكر منها:

ـ قضاء الحاجة بالأكل والشرب والوقاع، لدفع الحاجات الجسدية الملحة، وقد تنقلب إلى آلام بالزيادة والنقصان، وكلما كانت الحاجة أشد كان الالتذاذ أقوى وبالعكس، فثبت أن اللذة والطلب تكون على قدر الحاجة.

ـ ومنها الحدوث، فإن اللذات لا تحصل إلا حال الحدوث، لأن الاستمرار فيها، لا يبقي على الالتذاذ، فهو يحصل في أول زمان الحدوث، وبعد ذلك فلا يحصل، لزوال الانفعال.

ـ ومنها الكفاية، وهي قدر الحاجة إلى الانتفاع، وما عدا ذلك، قد يفقد الالتذاذ، بل قد ينقلب إلى آلام، وهذا يدل على أن اللذات ليست خيرات وسعادات.

ـ أصل الأشياء المستلذة والمستطابة في الدنيا كانت قذرة الجوهر، وستكون كذلك بعد لحظة الالتذاذ فضرب مثلا بالحنطة التي كانت في البداية عفنة في الأرض وخالطتها عفونات القاذورات، ثم استوت فأكلت، ثم تعود مرة أخرى إلى أصلها المنتن، وكذلك اللحوم والفواكه والحلاوات[45].

ـ ومنها المنافاة للروح الإنسانية، إن الاشتغال باللذات يكون صاحبها في غاية المذمة، لأن الإنسان ليس بدنا وحده، بل له عقل يدفعه إلى الترقي والعلم بالأنوار الإلهية، لذلك يكون الاشتغال باللذات معيقا للقوة العقلية، كما يسدّ أبواب العلوم أمامه، وإذا تغلبت البهيمية، فيفقد الإنسان إنسانيته.

ـ ومنها مبدأ التعويض والاستبدال، إذا كان الإنسان مستبدلا للذة بأخرى في أية لحظة، فالأجدر به أن يستبدل اللذات الجسدانية باللذات الروحية والعقلية، التي هي أفضل من الأولى[46].

هذا، وأما أنواع اللذات في الحياة الدنيوية فهي على قسمين: اللذات الحسية وهي معلومة، واللذات الخيالية، وهي كلذة الرياسة، فإن الإنسان إذا لم يزاولها لم يكن له شعور با، وإذا كان عديم الشعور با بسبب من الأسباب، فيكون فاقد اللذة با، وأما إذا مارسها، فيحصل الالتذاذ، ثم تتقوى الرغبة فيها، ويجتهد في طلبها إلى أن يبلغ مقاما آخر أعلى مما كان فيه قبل ذلك، أي أن الإنسان كلما كان أكثر فوزا، كان أعظم حرصا وأشد رغبة في تحصيل الزائد، حتى تحصل اللذة، وبقدر ما يتسع مجال الكمالات ومراتبها، فالإنسان يظل حريصا على بلوغها، وهذا قد ينقلب إلى الضد، حيث يحصل مرض الشوق والحرص، ويصعب عليه إزالته عن القلب. ولما كان الإنسان عاجزا عن التطبيب في هذا الـال، فلا بد من الالتجاء إلى الرحيم الكريم، لنيل العلاج الشافي[47].

وإذا كان الشوق إلى الله تعالى طلبا لمقام عال شريف، فإن قاعدة اللذة قد تتعارض مع هذا القول، لأن اللذيذ إذا بقي واستمر لم يبق لذيذا حال بقائه، وكذلك الألم، باعتبار أن اللذة والألم لا يحصلان إلا عند الانتقال من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر[48].

ولما كانت عامة الناس تتوهم أن اللذات الحسية أقوى من غيرها، فالرازي يعارض هذا الرأي ويقول بعكسه، أي أن اللذات العقلية أقوى وأشرف بكثير من اللذات الحسية، وقد استدل على ذلك بأمثلة كثيرة عقليا وحسيا. وجعل المقابلة بينهما أساسا في الاستدلال، والدلائل عليها، هي:

ـ لو كانت السعادة تحصل بلذة الأكل والشرب والوقاع، لكان الحمار وسائر الحيوانات أسعد من الملائكة، وذلك لا يقوله عاقل، لأن تلك اللذات عند الحيوان أقوى منها عند الإنسان، فضرب أمثلة كثيرة، كقوة الأسد على التسلط والغضب، والعصفور على النكاح، فثبت أن سعادة الإنسان غير متعلقة بذا النوع من اللذات[49].

ـ ومنها أن حصول السعادة والكمال ليس حاصلا بسبب تلك اللذات الجسدانية، لو كانت بالفعل هي السبب، لكان الاشتغال بقضاء تلك الشهوات مكملا لإنسانية الإنسان ورافعا له إلى أعلى الدرجات، لكن التالي باطل والمقدم مثله.

ـ ومنها أن اللذات الجسدانية قاسم مشترك بين الإنسان والحيوانات، لو كانت السعادة والكمال قائمين عليها، لما كان للإنسان فضيلة يتميز ويمتاز بها، والتالي معلوم الفساد والمقدم مثله[50].

ـ ومنها أن اللذات الجسدانية ليست لذات بالحقيقة، وإنما هي عبارة عن دفع الآلام، وقد سبقت الإشارة إلى هذا، لأن الإنسان كلما كان أكثر جوعا وعطشا ورغبة في الوقاع، كان التذاذه أتم وأقوى، وكلما كان أقل، كان التذاذه أقل، فثبت أنها ليست لذات، إنما هي عبارة عن دفع الآلام، وكذلك لبس الثياب وغيرها، وقد ثبت أيضا أن السعادة أمر مغاير لهذه الأحوال.

ـ ومنها إذا كان الإنسان ليس بحيوان، مهما شاركه بأفعال الأكل والشرب والوقاع، فإن الأشرف له أن لا يكون حيوانا، فثبت أن تلك اللذات ليست شريفة[51].

ـ ومنها أن العلم الضروري يشهد على أن سعادة الملائكة وبهجتها أشرف من بهجة الحيوانات، وأن الملائكة ليس لها لذات الجسد، فثبت أن سعادة الإنسان وكماله يحصل بالتخلق، والتخلق يكون بقطع الحاجات وإفاضة الخيرات.

ـ ومنها أن الناس يعظمون المنقطعين، ويهابونهم، وفي الوقت نفسه يحكمون على المقبلين والمستغرقين في الشهوات بالبهيمية والخزي والخلاعة والخساسة، فوجب الترفع للحصول على السعادة والكمال.

ـ ومنها إذا كانت السعادة والكمال لا عيب في إظهارها. والافتخار بها، فإن لا عاقل يفتخر أو يظهر كثرة اللذات الجسدانية، بل تعمل في السر والخلوة، لأنها خسيسة، كما أن السفهاء لا يشتمون إلا بذكر ألفاظ الوقاع[52].

ـ ومنها أن الحيوان يؤخذ أو يشترى بحسب شرفه، كلما كان ميله إلى الحاجات الجسدانية عنده أكثر، وكان قبوله للرياضة أقل، كانت قيمته أقل، وكلما كان ميله إلى الحاجات أقل وقبوله للرياضة أكثر، كانت قيمته أكثر، كالفرس القابل للرياضة والكرّ والفرّ والتعلم يشترى بالثمن الكثير، فثبت أن الحيوان نفسه يؤخذ بفضائله ومنافعه غير المادية.

ـ ومنها أن البشر يتفاوتون بالعقول والأخلاق لا باللذات الجسدانية، فضرب أمثلة بالزنوج والصقالبة لقلة نصيبهم من المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة، بخلاف سكان وسط المعمورة، فثبت أن فضيلة الإنسان وكماله بالعلوم والمعارف والأخلاق لا بضدها(53).

هذا، وأما علاج أفعال الإنسان المخلة بالأخلاق الحميدة والفضائل، فسيأتي في المسألة التالية. مع بيان لنوعين من الأفعال.

المسألة الخامسة: ما يجب أن يكون أو علاج الشهوات.

إن الرازي يرى أن أفضل علاج للشهوات والرذائل هو التجرد، والانقطاع عن اللذات الجسدانية، إلا ما هو ضروري للإبقاء على الحياة، والمعين على تحقيق الفضائل، وكسب العلوم، فذلك مباح، لأنه ليس مجرد قضاء للشهوة. بل من أجل أغراض أخرى.

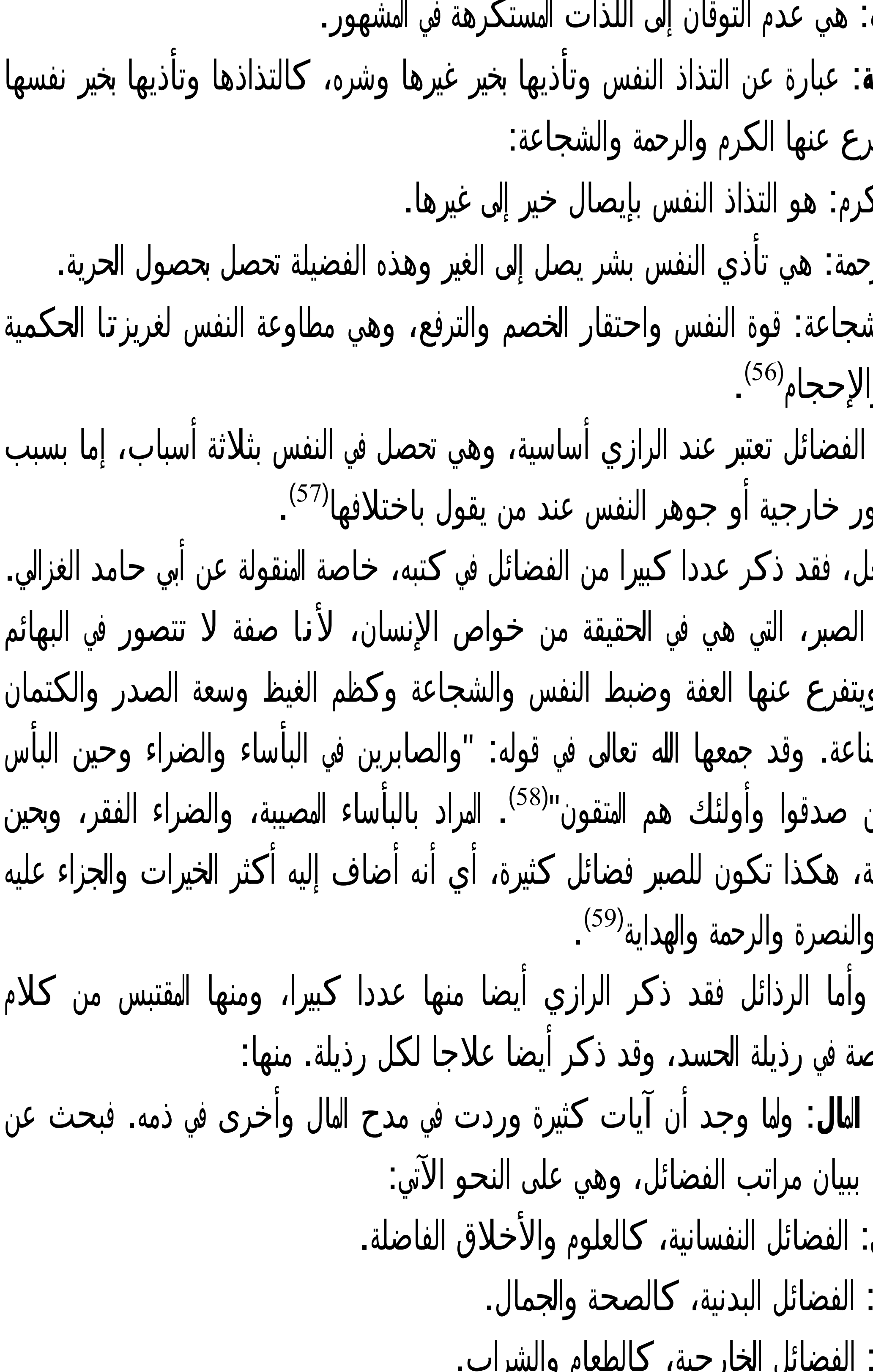
وقد مرّ في أكثر من موضع في المبحث السابق، أنه كان يدعو إلى التجرد والترقي من أجل الحصول على السعادة الأبدية والانغماس في الأنوار الإلهية. وأما المراد من التجرد، فهو الانقطاع عن الأحوال الجسمانية، وترك مخالطة الخلق والابتعاد عن الشهوات الغريزية، والإقبال على عالم الصفاء والأرواح(54). لذلك كان يعتبر طريقة التصوف حسنة، لأنها تؤدي إلى المعرفة بالله تعالى. ولأنها قائمة على التجرد والتصفية.

لقد كان يعتمد كثيرا على الإمام أبي حامد(ت505هـ) في هذه المسألة، حيث ذكره في مواضع كثيرة، منها قوله: "فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد كله من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى"(55).

وهو يذكره عند كل فضيلة أو رذيلة، وليس في الحسد فقط، مما يدل على أنه أخذ مادة الفضائل الخلقية ورذائل الأعمال في بحثه منه، ومن تلك الفضائل والرذائل وعلاجها ما يأتي:

الحكمة: هي تعقل المعقولات، وهي إما أن تكون غريزية أو كسبية، والغريزية كونها صادقة الأحكام في القضايا الفطرية، كالاستعداد الأول للاكتساب، وأما الحكمة الكسبية، فإن النفوس متفاوتة فيها وأعلاها النفس القدسية النبوية، وتقابلها النفس البهيمية.

حرية النفس: كلما كانت علاقة النفس بالبدن أضعف وعلاقتها بالمعقولات أقوى، فكانت أكثر حرية، ومن كانت نفسه بالعكس، فهو بالعكس، أي تقل حريته.



العفة: هي عدم التوقان إلى اللذات المستكرهة في المشهور.

الخيرية: عبارة عن التذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره، كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع عنها الكرم والرحمة والشجاعة:

ـ الكرم: هو التذاذ النفس بإيصال خير إلى غيرها.

ـ الرحمة: هي تأذي النفس بشر يصل إلى الغير وهذه الفضيلة تحصل بحصول الحرية.

ـ الشجاعة: قوة النفس واحتقار الخصم والترفع، وهي مطاوعة النفس لغريزتنا الحكمية في الإقدام والإحجام[56].

وهذه الفضائل تعتبر عند الرازي أساسية، وهي تحصل في النفس بثلاثة أسباب، إما بسبب المزاج أو أمور خارجية أو جوهر النفس عند من يقول باختلافها[57].

وبالفعل، فقد ذكر عددا كبيرا من الفضائل في كتبه، خاصة المنقولة عن أبي حامد الغزالي. منها فضيلة الصبر، التي هي في الحقيقة من خواص الإنسان، لأنها صفة لا تتصور في البهائم والملائكة، ويتفرع عنها العفة وضبط النفس والشجاعة وكظم الغيظ وسعة الصدر والكتمان والزهد والقناعة. وقد جمعها الله تعالى في قوله: "والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون"[58]. المراد بالبأساء المصيبة، والضراء الفقر، وبحين البأس المحاربة، هكذا تكون للصبر فضائل كثيرة، أي أنه أضاف إليه أكثر الخيرات والجزاء عليه بالأضعاف والنصرة والرحمة والهداية[59].

هذا، وأما الرذائل فقد ذكر الرازي أيضا منها عددا كبيرا، ومنها المقتبس من كلام الغزالي، خاصة في رذيلة الحسد، وقد ذكر أيضا علاجا لكل رذيلة. منها:

حب المال: ولما وجد أن آيات كثيرة وردت في مدح المال وأخرى في ذمه. فبحث عن التوفيق بينها ببيان مراتب الفضائل، وهي على النحو الآتي:

الأولى: الفضائل النفسانية، كالعلوم والأخلاق الفاضلة.

الثانية: الفضائل البدنية، كالصحة والجمال.

الثالثة: الفضائل الخارجية، كالطعام والشراب.

وأما المال فهو بعيد، لأنه خادم على الإطلاق، وقد يصرف على تحصيل العلوم وتذيب الأخلاق أو على العكس من ذلك، ويكون أفضل المال ما صرف على الفضائل، وشره ما صرف على الرذائل[60].

الحرص والبخل: الحرص سعي تام في تحصيل المال عند عدمه أو قلّته، والبخل سعي تام في إمساكه عند وجوده، إذن حب الجمع والتحصيل حرص، وحب الإبقاء بخل[61].

الجود والبخل: وحقيقتهما تتمثل في :

ـ الذي يجب بذله، إذا بذل فهو جود، وإذا لم يبذل فهو بخل.

ـ الاستقباح يختلف باختلاف الأحوال والاعتبارات على ثلاثة أنحاء:

الأول: بسبب الفاعل نفسه، إذا كثر ماله يستقبح به ما لا يستقبح ممن يقل ماله، كما يستقبح من العاقل ما لا يستقبح من الصبي، ومن الرجل بالنسبة للمرأة، ومن الحر بالنسبة إلى العبد.

الثاني: بسبب المضاف إليه، تستقبح أمور مع الأهل والولد. ما لا يستقبح مع الأجانب.

الثالث: بسبب ما فيه المضايقة - سوء الحال- تستقبح في الطعام ما لا يستقبح في غيره.

الرابع: بسبب الوقت، هناك أمور تستقبح في أوقات دون أوقات أخرى.

لذلك، فالمال إذا استخدم في تحصيل مرتبة من مراتب الفضائل العلمية والخلقية، فيسمى سخاوة، وإذا امتنع منه فيسمى بخلا، وأما إذا صرف في غير هذه المراتب فيسمى تبذيرا[62].

السخي: بذل المال ما يجب بذله، والبخل عكسه، والجود أعلى مرتبة من السخي. لأنه يعني إفادة ما ينبغي لا لعوض، بخلاف السخي قد يحصل خوفا من هجو الشعراء أو ملامة الناس وغيرها[63].

الجاه: حب ملك قلوب الناس أو حب التفرد بالحكم والاستيلاء والاستعلاء، ولكن الذي يعتقد أنه ملك قلوب الناس، فهو مخطئ، بل هو المملوك لكل الخلق[64]. وقد ضرب الرازي مثلا، كمن جعل نفسه شيخا لطائفة، فهو قد صار عبدا لكل واحد منهم، لا يلتذ إلا بالإقبال عليهم، ويغتم بإعراضهم عليه، هكذا يكون صاحب الجاه مملوكا إلى أقصى الغايات وعبدا إلى أبلغ النهايات[65].

الرياء: هو إظهار صفة يعتقد الناس أنا من الفضائل، مع كونا عارية منها، والرياء قد يقع في أحوال الدنيا أو الدين، ويسمى صاحبه بالمرائي، فهو يكون في أشياء كثيرة كالبدن والزي والقول والعمل وغيرها(66).

والرياء قد يلحق الناس في أمور الدين، وعلاجه بمحاربة الشيطان والانصراف عن اللذات والاقتداء بالفضلاء وتجنب الأشرار والحذر من الغرور والكبر، والإخلاص في العمل، والابتعاد عن الرذائل، كالمداهنة قد تدفع إلى حب الجاه والوقوع في الرياء(64).

الحسد: هو رغبة في زوال نعمة على شخص، والشماتة فيه، فهو مذموم، حيث دلت دلائل عقلية وسمعية كثيرة على ذمه. كقوله تعالى: "ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق"(68).

وقال الرسول عليه الصلاة والسلام: "الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار والصلاة نور المؤمن والصيام جنة من النار"(69). وقد ذكر الرازي شواهد كثيرة من الحديث الشريف على أن الحسد مذموم في الدنيا والدين(70).

وأما أسباب الحسد فقد ذكر منها سبعة أسباب منقولة عن الغزالي. وهي: العداوة والبغضاء والتعزز والأنفة والتعجب والخوف من فوت المقاصد وحب الرياسة، وشح النفس بالخير على الناس(71).

ولكن هذه الأسباب واهية ليست موجبة بالضرورة للحسد، بل الأسباب الحقيقية هي المال والحكمة أو العلم، وقد ذكرهما الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: "لا حسد إلا في اثنتين رجل أتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل أتاه الله حكمة فهو يقضي با ويعلمها"(72).

وأما العلاج فيكون بأمرين: العلم والعمل.

الأول: العلم، كالمعرفة بحصول الأشياء كلها بقضاء الله تعالى وقدره، والمعرفة بضرر الحسد ليس على المحسود بل على الحاسد.

الثاني: العمل أن يصرف الحاسد قلبه عن الحسد، وأن يقنع بما عنده من قدرة ومال وعلم.

وقد ذكر الرازي أن الحسد من العلم أكثر ضررا وفسادا وذنبا، لأن من حسد صاحب علم فيتمنى له الخطأ وكشفه وفضحه وأن يخرس لسانه أو يمرض أو يموت، لكي لا يعلم ولا يتعلم منه الناس، أو أن يهجره الناس وينأوا عنه. وهذه أخس مرتبة الحسد(73).

ويرى أيضا أن علاجات الرذائل جميعا تكون دائما بالعلم والأخلاق. لأن المراد بالعمل المذكور أعلاه يعني الأخلاق. لذلك يمكن تعريف الإنسان بالكائن الأخلاقي، لأنه يتفرد عن سائر الحيوانات وغيره من الموجودات الأخرى بمعرفة الخير والشر، والعدل والظلم، كما أن التنظيم الاجتماعي البشري يقوم على الأخلاق، وهذا مشاهد عبر التاريخ، لأن المجتمعات التي عرفت رقيا حضاريا وبلغت فيه درجة رفيعة كان أساسها الأخلاق وراعيها هو القانون الأخلاقي.

هوامش المبحث الثاني من الفصل الثالث من الباب الثالث.

(1) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 3.
(2) الرازي. المباحث المشرقية. ج1. ص 514.
(3) المصدر نفسه. ج2 . ص 557.
(4) المصدر نفسه. ج1. ص 511.
(5) الجابري، بنية العقل العربي. ص 504.
(6) الرازي. التفسير الكبير. مج1 ج1. ص 9.
(7) طالبي عمار، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية. ج1 (د.ط) . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر (د.ت). ص 187.
(8) المرجع نفسه. ج1 . ص 193.
(9) المرجع نفسه. ج1. ص 204.
(10) الرازي. التفسير الكبير. مج1 . ج2. ص 185.
(11) الرازي. معالم أصول الدين. ص 114./ ولباب الإشارات. ص 180.
(12) الرازي. المباحث المشرقية. ج1 . ص 511./ والملخص . ص 121.
(13) الرازي. المطالب العالية. ج7. ص 150.
(14) المصدر نفسه. ج7. ص 302.
(15) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 3- 4.
(16) سورة البقرة . الآية 30.
(17) المصدر السابق. ص 4ـ 5.
(18) المصدر نفسه. ص 6ـ 7.
(19) المصدر نفسه. ص 9.
(20) المصدر نفسه. ص 12.
(21) الرازي. المطالب العالية. ج9. ص 335.
(22) الرازي. التفسير الكبير. مج1. ج1. ص 25.
(23) ميمون الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية. (د.ط) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر 1980. ص 38.
(24) المرجع نفسه. ص 59.

(25) المرجع نفسه. ص 332.
(26) الرازي. كتاب النفس والروح. ص 20- 21.
(27) المصدر نفسه. ص 25.
(28) سورة البقرة. الآية 143.
(29) سورة القلم. الآية 28.
(30) حديث من سنن الترمذي، رقمه 2886 من كتاب تفسير القرآن الكريم. وفي مسند أحمد، رقمه10646 من كتاب باقي مسند المكثرين.
(31) لم نعثر له على سند في الكتب التسعة. ربما هو حكمة.
(32) الرازي. التفسير الكبير. مج2. ج4. ص 108.
(33) سورة النحل. الآية 90.
(34) الرازي. أسرار الت يل. ص 62- 63.
(35) الرازي الملخص ص 225.
(36) الرازي. الكاشف عن أصول الدلائل. ص 23.
(37) الرازي, المحصل. ص202-203.
(38) الرازي. معالم أصول الدين. ص87.
(39) ابن تيمية. الرد على النطقيين، ج2.تقديم رفيق العجم. ط1. دار الفكر اللبناني, بيروت 1993. ص154.
(40) الرازي. المباحث المشرقية، ج1. ص509_511. / والملخص. ص120.
(41) الرازي. المباحث المشرقية. ج2. ص424.
(42) المصدر نفسه. ج1. ص512-513.
(43) المصدر نفسه . ج1 .ص514 . / وشرح عيون الحكمة. ج3، ص134-135.
(44) الرازي, لباب الإشارات. ص183_184/ وشرح عيون الحكمة.ج3.ص133.
(45) الرازي, كتاب النفس والروح، ص96-98.
(46) المصدر نفسه، ص99-100.
(47) الرازي, التفسير الكبير، مج1. ج1. ص67-68.
(48) المصدر السابق. ص8.
(49) الرازي. لباب الإشارات، ص182/ وشرح عيون الحكمة ج3 ص165-166./ وكتاب النفس والروح. ص88-89.
(50) الرازي. كتاب النفس والروح. ص89.

(51) المصدر نفسه. ص90-91.
(52) المصدر نفسه. ص92-93.
(53) المصدر نفسه. ص94-95.
(54) الرازي. التفسير الكبير، مج2.ج3،ص210.
(55) المصدر نفسه، مج2، ج3. ص239.
(56) الرازي، المباحث المشرقية، ج2، ص425_426.
(57) المصدر نفسه، ج2، ص427.
(58) سورة البقرة، الآية 177.
(59) الرازي. التفسير الكبير، مج2_ ج4. ص170_ 171.
(60) الرازي. كتاب النفس والروح. ص110_111.
(61) المصدر نفسه. ص113.
(62) المصدر نفسه. ص124_125
(63) المصدر نفسه. ص126.
(64) المصدر نفسه، ص141-143.
(65) المصدر نفسه. ص144- 145.
(66) المصدر نفسه. ص159-160.
(67) المصدر نفسه. ص189-190.
(68) سورة البقرة. الآية 109.
(69) حديث من سنن ابن ماجه، رقمه 4200 من كتاب الزهد باب الحسد.
(70) الرازي، التفسير الكبير، مج2, ج3, ص237-238.
(71) المصدر نفسه، مج2، ج3، ص240-241.
(72) حديث شريف من صحيح مسلم، رقمه 1352. ومن صحيح البخاري. رقمه 6608.
(73) المصدر السابق، مج2، ج3. ص243.

المبحث الثالث: في السياسة.

لقد سبقت الإشارة في مبحث الأخلاق إلى أن الرازي لم يكتب كتابا معينا أو رسالة في السياسة، في حدود علمنا، وإنما وردت آراؤه في الإمامة والاجتماع البشري في نهايات مؤلفاته الفلسفية والكلامية، كما أنه كان يذكر بعض الممارسات السياسية هنا وهناك في تلك المؤلفات.

وأما دوافع خوضه في الفكر السياسي، فيمكن ردها إلى دافعين أساسيين، هما:

الأول: لما لاحظ أن الناس يحتاجون إلى رئيس يقوم بأمر الخلافة والإمارة، مثل حاجتهم إلى بعض العلم والمعرفة بالشريعة لكي تستقيم عقيدتهم وحياتهم الدنيوية، فلا بد من النظر في أمر هذه الرئاسة، وما قيل فيها[1].

والحاجة إلى رئيس أو مدبر لشؤون الناس هي ما تقتضيه الحكمة العملية، لذلك أراد أن يبيّن هذا التعامل السياسي بين الحاكم والمحكومين ما هو؟

الثاني: لما شاهد أن أخطاء الفرق الكلامية في الإمامة، وعلى الخصوص الشيعة، قد تجاوزت حدود المعقول، فأراد الردّ عليها، لأن آراء هؤلاء المتكلمة ليست خاطئة فقط، بل فيها تحريف للفكر السياسي الإسلامي، وفيه ظلم فاحش في حق الخلفاء الراشدين عقيدة وتاريخا، وأكثر من هذا، فقد تسببت تلك الآراء في تمزيق المجتمع الإسلامي، بدل العمل على توحيد صفوفه.

وسيأتي توضيح هذا الأمر في ردّ الرازي على الشيعة، وإثبات صحة خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة، وهذا يعني أنه ليس بعيدا عن الفكر السياسي التقليدي للمسلمين، ولا عن الحياة السياسية السائدة في عصره، خاصة أنه كان يخاصم فرقا كثيرة لها علاقة بميدان السياسة إلى جانب القضايا الفكرية الأخرى. لذلك كان يردّ عليها في قضايا مختلفة، كلما دعت الحاجة إلى ذلك، وليس ردّه متعلقا بالفكر والعقيدة فحسب، بل حتى بممارسات الحياة اليومية.

هكذا، كان حال الرازي في حياته وفكره فيلسوفا متكلما مناضلا، وهو في هذا الميدان يعتمد في بناء آرائه السياسية على أمرين:

الأول: أنه كان يعتمد في تحليله السياسي للإمامة على مادة الشريعة بالدرجة الأولى، أي أنه يستمد آراءه من القرآن الكريم وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسير الصحابة رضوان الله عليهم.

الثاني: كان تحليله للشؤون السياسية يقوم على العقل إلى جانب ما تقرره الشريعة، لقد سبق الكلام عن أهمية العقل عنده، سواء في فهم القرآن الكريم وتفسيره أو في حاجة الإنسان إليه للاهتداء إلى الحق والخير.

وذلك كله سيظهر في المسائل القادمة، التي يحلل فيها السياسة الداخلية والخارجية للدولة الإسلامية منذ بداية الدعوة الإسلامية، حيث لا يمكن لهذه المجموعة البشرية أن تحافظ على كيانها وتستمر في الحياة وتنتصر على أعدائها إلا باللجوء إلى الممارسة السياسية، التي هي من الأدوات المعينة على تحقيق غايات المجتمع البشري.

لهذا، لما أراد بيان ذلك، فضرب مثلا بما رواه ابن عباس (ت68هـ) رضي الله عنه، أنه قال: مر ملأ من قريش على الرسول عليه الصلاة والسلام، وكان عنده صهيب (ت38هـ) وخباب (ت37هـ) وبلال(ت20هـ) وعمار (ت37هـ) وغيرهم من المسلمين المستضعفين. فقالوا له: يا محمد أرضيت بهؤلاء عن قومك؟ أفنحن نكون تبعا لهؤلاء؟ أطردهم عن نفسك فلعلك إن طردتهم اتبعناك. فأجابهم: وما أنا بطارد المؤمنين[2].

وهذا الموقف يدل على صحة نبوته، لأنه كان يعمل وفق ما ورد في القرآن الكريم، في قوله تعالى: "ولا تطرُدِ الذين يدعون ربهُم بالغدَاةِ والعشِي يريدُون وجهَه ما عليك من حسَابِهم من شيءٍ وما من حسَابِكَ عليهم من شيءٍ فَتطرُدَهُم فتكون من الظالِمِين" [3].

ولما كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحاكم على المسلمين وولي أمرهم، فله صلاحية الطرد، ولكن طرد هؤلاء فيه ظلم، لأن أساس الملك هو إقامة العدل، لذلك نهاه الله تعالى عن طردهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الولي الحقيقي هو الله تعالى، وأن حياة المؤمن ليست لهوا ولعبا، بل جدّ وأعمال صالحة، فلا يحق طرد المؤمن ما دام مؤمنا. كما أن طلب هؤلاء الخلق من قريش يدخل في باب الغرور والاستعلاء والمتع الدنيوية، فلا فائدة ترجى من طلبهم.

ثم يأتي تأكيد في آيات أخرى للدلالة على أن القوي لا يبقى قويا أبد الدهر، ولا الضعيف يكون ضعيفا إلى يوم الدين، في قوله تعالى: "قد خلت من قبِلكم سُنن فسيروا في

الأرض فانظروا كيف كان عاقبةُ المكذِبين. هذا بيانٌ للناسِ وهدًى وموعظةٌ للمتقِين . ولا تِهُنوا ولا تحزُنوا وأنتُم الأعلَوْن إنْ كنتُم مؤمِنين"[4] وهذه الآيات تبين أن أحوال القرون الماضية كان فيها ملأ لهم صولة ومكانة عالية، لكن لما كان هؤلاء ليسوا على سداد من أمرهم، فصاروا من المهلكين والمندثرين، وصارت دولة أهل الحق عالية، فلا ينبغي الاستكانة والخوف، لأن قوله تعالى: "إن يمسَسْكُم قرحٌ فقد مس القومَ قرحٌ مثلُهُ وتلك الأيامُ نداولُهَا بين الناسِ وليعلمَ اللهُ الذينَ آمنُوا ويتخذَ منكُم شهداء والله لا يحب الظالِمين"[5]. يحث على الصبر ومواجهة الشدائد بشجاعة، وقد أشار الرازي في تفسير هذه الآية على أن القوة والاستعلاء والدولة ستحصل للمسلمين، لأن أيام الدنيا عبارة عن دول بين الناس، لا يدوم حالها ولا مضارها، وقد استدل على هذا أيضا، بما أجاب به عمر بن الخطاب (ت23هـ) أبا سفيان (ت31هـ) في جاهليته، لما قال هذا الأخير: يوم بيوم والأيام دول والحرب سجال، فكان الجواب عليه: لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار. وقال أيضا: إن كان الأمر كما تزعمون، فقد خبنا إذن وخسرنا[6].

إذا كان أمر الحاكم في السياسة يجب أن يكون نافذا، والرعية مطيعة، والمحافظة على السلطة الفعلية ومكوناتا من الواجبات التي ينبغي تقديمها على جميع الواجبات الأخرى، فإن الرازي قد ذكر نوعين من القبيح يعامل به الكفار الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والإقرار بنبوته، والثاني أنم كانوا ينأون عنه ويهددون من يتقرب منه[7]. وهذا قد جاء في قوله تعالى: "وهم ينهون عنه وينأَوْنَ عنه وإن يُهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون" [8].

هذا، ولما نظر الرازي في الحكام، فوجدهم ثلاث طوائف:

أحدها: الذين يحكمون على بواطن الناس وأرواحهم وهم العلماء.

وثانيها: الذين يحكمون على ظواهر الناس، وهم الملوك والسلاطين وحكمهم يتميز بالقهر والسلطنة.

وثالثها: الأنبياء عليهم السلام، فهم يتصرفون في بواطن الخلق وأرواحهم، بفضل المعارف والعلوم التي منحها لهم الله تعالى[9].

لهذا، يمكن القول أن بحث الرازي في السياسة يتعلق بناحيتين التاريخية والنظرية، وللإطلاع على آرائه، كما وردت في مؤلفاته، لا بد من تقسيمها إلى ست مسائل، هي:

المسألة الأولى: في **مفهوم الإمامة.**

لقد شرح الرازي لفظ الإمام لغة، من أجل بيان مفهوم الإمامة سياسة، وهو اسم يدل على شخص يؤم به ويقتدى به، مثله كمثل لفظ الرداء، فهو اسم لما يرتدى به، وكذلك اللحاف اسم لما يلتحف به، والإزار لما يؤتزر به[10].

وإذا كانت خصوصية الإمام أن يقتدى به، فإنه بكونه إنسانا قد يقع في الذنب، لذلك فإن الإشكال هنا يتمثل في التعارض بين أمور كثيرة، فهل يقتدى به أم لا؟ لأنه في حالة إقدامه على الذنب قد يقتدى به أو لا يقتدى به، فالأول يتعارض مع مبدأ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإلا فإن ذلك الذنب يرجع إلى الخالق كأنه هو فاعله، وأما إذا لم يقتد به، فإن ذلك الإمام لا يبقى إماما، لعدم الإقتداء به، باعتبار أن المأموم يتبع الإمام في بعض الأمور ويخالفه في البعض الآخر، وذلك حسبما يراه حسنا فيتبعه وما يراه قبيحا فيتجنبه بنفسه، وفي هذه الحالة لا يكون متبعا للإمام بل لنفسه، عندئذ تسقط الإمامة عن ذلك الإمام[11].

وهذا الإشكال هو الذي كان محور الكلام عن الإمامة لدى المتكلمين لذلك اشترطت الشيعة العصمة لأئمتها، تمييزا لهم على الحكام الآخرين، الذين لم تصح إمامتهم، لفقدانم لهذا العنصر الهام، وأما الرازي فيخالفهم الرأي، لأن الإشكال السابق المراد منه إفادة صحة نبوة الأنبياء، الذين هم طائفة من أئمة الناس، وليس قاصدا لعموم الإمامة، لأن اسم الإمام يقال أيضا على رؤساء الكفار.

وأما المراد بالإمام في قوله تعالى: "وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُهُ بكلمات فأتمهُن قال إني جاعِلُكَ للناسِ إمامًا"[12]. فهو النبي، لأن لفظ الإمام قد يطلق على أشخاص مختلفين فيقال: الأنبياء أئمة، والخلفاء أئمة والسلاطين أئمة، والقضاة والفقهاء أئمة، والذي يصلي بالناس أيضا يسمى إماما، ويقال عليهم جميعا أئمة للزوم الإئتمام بم، أي قبول قولهم وأحكامهم، لذلك يكون معنى الإمام عاما، فيقال لمن استحق الإقتداء به في الدين وغيره. وحتى يقال على من يكون داعيا أو قائدا للباطل، لقوله تعالى: "وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون"[13].

ولكن لفظ الإمام استعمل في هذه الآية مقيدا، في قوله: "يدعون إلى النار". ولهذا يكون لفظ الإمام عاما، ولكن هناك مراتب بين أصناف الأئمة، وأعلاها مرتبة الأنبياء[14]. ثم تأتي مرتبة العلماء لكونم ورثة الأنبياء، ثم يليهم الحكام، بما فيهم من إمامة كبرى وصغرى.

المسألة الثانية: في **نصب الإمام.**

لقد اختلف المسلمون في أمر نصب الإمام منذ صدر الإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وذكر الرازي أنه نشأ عن ذلك الاختلاف طوائف سياسية، وأول خلاف كان حول نصب الإمام يتعلق بوجوب الإمامة أو بعدم وجوبها، فظهر فريقان، فريق يرى أن نصبه واجب، وفريق آخر يرى أنه ليس بواجب، وقد ينقسم كل فريق إلى فرق فرعية.

لقد انقسم الفريق الذي يقول بوجوب الإمامة إلى قسمين فرعيين:

الفرع الأول: القائلون بوجوبها سمعا فقط، وهو قول أهل السنة وأكثر المعتزلة والزيدية.

الفرع الثاني: القائلون بوجوبها عقلا، وهذا الفرع ينقسم بدوره إلى فريقين، منهم من يرى أن الوجوب العقلي دال على أنه واجب عقلي محض، وهو قول بعض المعتزلة كالجاحظ(ت250هـ) وأبي الحسين البصري(ت436هـ) والخياط(ت300هـ) والكعبي (ت 319هـ) ومنهم من يرى أن ذلك الوجوب إلهي كالشيعة، وهم فريقان، فريق يرى أن نصب الإمام واجب لقيادة الناس بالإمام المعصوم وهو قول الإسماعيلية والملاحدة. وفريق آخر يرى أن نصبه لطف بالناس وهو قول الإثناعشرية(15).

وأما الفريق الثاني القائل بعدم وجوب الإمامة فينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الذين قالوا بعدم وجوبها في وقت دون وقت ، أي لا تجب في وقت الحرب والاضطراب، لأن نصبه في هذا الوقت قد يزيد في الشرّ.

وثانيها: القائلون بعدم وجوبها في وقت السلم لعدم الحاجة إلى الإمام، ويوجبونها في وقت الحرب والفتن من أجل القهر، أي عكس القول السابق.

وثالثها: القائلون بعدم وجوبها أصلا في جميع الأوقات وهم الخوارج(16).

ويمكن بيان تلك الفرق وفروعها وأصحابا في هذا المشجر:

الإمامة

واجبة

غير واجبة

واجب سمعي

واجب عقلي

لا تجب وقت الحرب والفتن لدفع الشر

لا تجب وقت السلم لعدم الحاجة إليها

لا تجب في جميع الأحوال

الأشاعرة وأكثر المعتزلة والزيدية

واجب من الخلق لدفع الضرر

واجب إلهي

الجاحظ وأبو الحسين البصري والخياط والكعبي

القول بالإمام المعصوم

القول بالإمام غير المعصوم

الإسماعيلية والملاحدة

الإثنا عشرية

والملاحظ على قسمة الفريق الثاني إلى ثلاث طوائف غير موفقة، والأفضل لو قسمه إلى قسمين فقط، أي إلى أن الإمامة تجب في وقت دون وقت، ولا تجب أصلا، ثم بعد ذلك ينقسم الفريق القائل بوجوبا في وقت دون وقت، إلى وقت الحرب ووقت السلم، عندئذ تكون القسمة منطقية.

هذا، وأما الرازي، فيرى أن نصب الإمام واجب لأن الغرض من نصبه هو دفع الضرر، ولو لم يكن للناس رئيس قاهر، لما احترزوا عن المفاسد، فهو واجب عند من يقول بالوجوب العقلي، وبضرورة عند من يقول به، لذلك حصل الإجماع على أن نصب الرئيس يقتضي اندفاع أنواع المفاسد، التي لا تندفع إلا به[17].

ثم يردّ على من يذهب إلى رفض نصب الرئيس بحجة أن نصبه قد يؤدي إلى مفاسد أكثر مما كان حاصلا، وبسبب احتمال عدم طاعته أو زيادة الظلم على الناس بميله إلى تقوية رياسته، بسلب الأموال واستحداث الهرج والمرج من أجل انصراف الناس إلى مشاكلهم الخاصة.

ولكن هذه المحذورات قد تحصل بالفعل، مع ذلك لا تمنع نصب الرئيس، لأن المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس قد يكون ضررها أكثر من المفاسد الحاصلة من وجوده، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير[18].

وأما ردّه على الشيعة في نصب الإمام والوجوب الإلهي، فسيأتي في المسألة الرابعة، التي تتناول جملة ردوده على فرق الشيعة المختلفة.

ولكن الملاحظ عند الرازي هنا، أنه يستعمل لفظ أو اصطلاح الرئيس بدل الإمام أو الخليفة أو الملك أو السلطان، وهو مصطلح جديد في أدبيات الكلام في الإمامة عند المتكلمين وغيرهم، ويعني ذلك أنه يريد إخراج الحكم من دائرة التفكير الخبري إلى دائرة التفكير العقلي الاجتماعي، وهو أن يتولى الرئيس منصبه بحسب الأوضاع الاجتماعية ومقتضى مصالح الناس في زمانهم، لذلك لم يقترح نمطا معينا من الحكم سواء لأهل زمانه أو لغيرهم، ولم يخض في البحث عن قوانين معينة لحكم الناس، بل ترك المجال مفتوحا أمامهم، بل يجب عليهم فقط نصب الرئيس ليتولى شؤونهم ويحافظ على مصالحهم وأمنهم.

المسألة الثالثة: في **شروط الإمامة لدى الشيعة.**

إن الرازي يعتبر الشيعة جنسا تحته أربعة أنواع من الفرق، وهي الإمامية والكيسانية والزيدية وغلاة الإمامية، وقد أجمعت على القول بأن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم. هو علي بن أبي طالب(ت40هـ)، بالنص، قالت الزيدية بالنص الخفي، وقالت الفرق الأخرى بالنص الظاهر، ثم يأتي بعده ابنه الحسن (ت50هـ) ثم أخوه الحسين (ت61هـ). ثم اختلفت الشيعة عمن يلي الحسين، فمنهم القائل بإمامة كل فاطمي مستحق لشروط الإمامة على ما

أجمعوا عليه، ومنهم القائل بترتيب معين، فجعلوا الإمامة في عقب الحسين، أي يليه ابنه علي (ت93هـ)، ثم ابنه محمد الباقر (ت114هـ). ثم ابنه جعفر الصادق(ت148هـ). ثم ابنه موسى الكاظم (ت183هـ) ثم ابنه علي الرضا (ت203هـ). ثم ابنه محمد المتقي (ت220هـ). ثم ابنه علي التقي (ت254هـ). ثم ابنه الحسن الزكي (ت260هـ). ثم ابنه محمد (ت275هـ). وهو القائم المنتظر. ولكن للشيعة اختلافات في هذه المراتب[19].

كما اختلفوا في النص، هل الرسول صلى الله عليه وسلم نص على علي فقط أم نص أيضا على الحسن والحسين؟ منهم من قال: أن النص دال على علي فقط. وقال آخرون: أن النص على علي، وهو بدوره نصّ على الحسن، والحسن نصّ على الحسين [20].

وأما الدليل على أن الإمامة لا تكون إلا بالنص، فلقوله تعالى: "وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين"[21]. لقد تمسكوا بذه الآية في إثبات أن الإمام يصير إماما بذا التنصيص، فيردّ الرازي عليهم بأن المراد هنا هو النبوة، وليس مطلق الإمامة، وأما من سلم بأن المراد هو مطلق الإمامة، فلا نزاع بكونا قد تحصل بالنص. ولكن الـ اع في أنه هل تثبت بغير النص؟ وليس هنا نفي أو إثبات. وأما تعدي الإمامة من الإمام الأول إلى ذريته قياسا على ما جاء في الآية "ومن ذريتي" ففيه أقوال، منهم من اعتبر كل الأولاد والأحفاد يحق لهم تولي الإمامة، ومنهم من اعتبر الإمامة يستحقها البعض فقط، ولكن المراد من الآية أن الله تعالى أعلم إبراهيم أنه يجعل في ذريته أنبياء، استجابة لدعائه، وقد حصل ذلك بالفعل كإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وغيرهم من ذرية إبراهيم[22].

هكذا يتمسك الرازي بأن المراد من الآية السابقة هو إمامة النبوة وليس إمامة السياسة، لأن طريق تحصيل الإمامة اختلف فيه المسلمون، هل هو التنصيص أم لا؟ فالشيعة تزعم أنه لا طريق إلى الإمامة سوى التنصيص، حيث كل فاطمي كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعا إلى نفسه بالإمامة فهو إمام. ولكن الأشاعرة وأكثر أهل الاعتزال يخالفونم الرأي، فطريق الإمامة عندهم هو عقد البيعة. وأما إنكار الشيعة كالاثناعشرية لعقد البيعة، فيرجع إلى الخوف من عدم الاستقرار بسبب التنازع على الإمامة وظهور الفتن، كما يمكن أن تحصل لمن لا قدرة له في تسيير حتى نفسه، فكيف يسير هذا الشخص البلد بأكمله، وإذا كان الإمام نائبا لله تعالى ولرسوله، فلا سبيل إليها إلا بالنص[23].

هذا، وأما الحجج النصية في إثبات إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند الشيعة، فهي: قوله عليه الصلاة والسلام: "من كنت مولاه فعلي مولاه"[24]. وقوله أيضا: "أنت مني بم لة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي"[25]. وقد ردّ الرازي بقوة على تمسكهم بذه الأقوال[26].

وأما الشرط الثاني الذي شرطته الشيعة في إثبات الإمامة فهو العصمة، ما عدا الزيدية، التي هي على قول أهل السنة والمعتزلة، على أن الإمام لا يجب أن يكون معصوما، وقد أثبتت الشيعة إمامة أئمتهم عن طريق العقل، الذي يشهد أن الإمام واجب العصمة، وأن عليا كان كذلك، فهو إمام معصوم، ولكن إذا قيل أن الإمام غير علي، فيخترق الإجماع. وكذلك إذا قامت الدلالة على صحة إمامة أبي بكر والخلفاء من بعده، فإن الإمام ما كان واجب العصمة، عندئذ يسقط شرط العصمة[27].

لذلك لجأت الشيعة إلى إنكار إمامة هؤلاء الخلفاء قبل علي، لإثبات إمامة علي فقط عن طريق وضع شرط العصمة، وقد احتجت الروافض بما يقدح في إمامة أبي بكر (ت13هـ) وعمر (ت23هـ) بالآية السابقة التي جاء فيها: "قال لا ينال عهدي الظالمين". على أن العهد هو الإمامة عند البعض، ولكن إذا كان المراد هو النبوة فهذا صحيح، وإلا فلا، لأن الله تعالى أعلم إبراهيم أن بعض ذريته ليس أهلا للنبوة. ولما عمَمت الروافض المراد من الآية، فمن أجل إنكار إمامة الشيخين على أساس أنما كانا كافرين، ومن كان كذلك فهو ظالم، وليس بمعصوم، لذلك لا يصلحان للإمامة ما دام غير معصومين بالاتفاق، فوجب أن ترفض إمامتهما. وقولهم مبني على قياسين:

الأول: كل مشرك ظالم
وهما مشركان
فهما ظالمان

والقياس الثاني: الظالم ليس مستحقا للإمامة
وهما ظالمان
فهما ليسا مستحقين للإمامة

ولكن أبو بكر وعمر لم يعرف عنهما الظلم من الظاهر والباطن، لذلك لا يقال أنما كانا ظالمين حال كفرهما، لأن بعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم يقال عليهما[28].

وقد شبه الرازي حال المؤمن الذي كان كافرا بالنائم، فالإيمان هو عبارة التصديق، والتصديق غير حاصل للنائم، مع ذلك يسمى مؤمنا، وإذا كان كذلك، والتائب عن الكفر مثله لا يسمى كافرا، وإلا ما كان تائبا، فسقط قولهم بإنكار إمامة الشيخين، وأما الآية فدالة على النبوة لا غير، وأما الاحتجاج بما على وجوب العصمة ظاهرا وباطنا، فالرازي قد أخذ بالظاهر فقط دون الباطن، لأن الباطن لا يعلمه إلا الله تعالى. وإذا كانت مسألة الفسق ليس فيها إجماع، لأن جمهور المتكلمين والفقهاء رفضوا عقد الإمامة لفاسق، وأما من جوزها، فاستثنى القضاء، كمن جوّز أن يتولى قاض عادل القضاء من إمام عادل أو جائر،حيث تكون أحكامه نافذة والصلاة خلفه جائزة، وهناك من أنكر ذلك[29].

هذا، ومراد الرازي من عرض آراء الشيعة إجمالا أو تفصيلا، لكي يبطل أقوالهم في نصب الإمام وشروطه كالنص والعصمة وغير ذلك، ووجد أن أكثر الشيعة انحرفت عن جادة الصواب في هذا الموضوع، بسبب الإساءة إلى الخلفاء الراشدين قبل علي بن أبي طالب، وفي الوقت نفسه، فإن تلك الإساءات قد امتدت إلى حقيقة الإسلام، لذلك جعل رده عليهم يكون عن طريق الشرع والعقل معا.

المسألة الرابعة: في **ردود الرازي على الشيعة.**

لما كانت الإمامة عند الرازي من فروع الدين، والدين يفهم بالعقل لا بقوى أخرى من النفس، فوجد نفسه في مواجهة أمام الشيعة، حيث لا يمكن السكوت عن مزاعمهم، وهي ذات صلة بالنصوص الدينية، وهذا الذي جعله يرد عليهم ببيان الفهم الصحيح والتأويل المعقول لتلك النصوص التي احتجت بما فرق الشيعة على إمامة علي وأبنائه وأحفاده، وكذلك التي احتجت بما على بطلان إمامة أبي بكر وعمر، ونصب الإمام وشروطه. هاهو يردّ على أمرين في نصب الإمام:

الأمر الأول: إن نصب الرئيس من أجل دفع الضرر الذي لا يندفع إلا بنصبه، يعني أن دفع الضرر واجب بقدر الإمكان، لهذا يجب على العقلاء نصبه لهم، لأن نصب الرئيس مهيب وسائس يأمرهم بالأفعال الجميلة وينهاهم عن القبائح، ويوجب ذلك الواجب شرطان:

الأول: العلم الضروري، يشهد أن البلد الذي يكون فيه رئيس ضابط لشؤون عباده خير من بلد يكون خاليا منه.

الثاني: دفع الضرر عن النفس، أمر يهم كل واحد من الناس، لذلك يكون هذا الشعور بدفع الضرر واجبا عليهم نصب الرئيس، ولا مرد له[30].

الأمر الثاني: يتعلق بنصب الإمام من الله تعالى، فهو لا يجب عليه نصب الرئيس، خلافا للشيعة كالإسماعيلية والإثناعشرية، والدليل عليه، أنه لو وجب على الله تعالى نصب الإمام، لكان إما نصبه لكي يتمكن المكلّف من الرجوع إليه والانتفاع به في الدين والدنيا أو الواجب نصبه سواء كان كذلك أو لم يكن، والقسمان باطلان، لأنه لو كان الأمر كذلك لفعله، وما دام لم يفعله، فثبت بالعلم الضروري أن ذلك الواجب واجب إنساني، لدفع الضرر وجلب المنفعة.

وأما إبطال المراد من نصب الإمام على غير منفعة دينية أو دنيوية، لأن الرئيس يوجد للانتفاع به، ولحصول ذلك النفع، فلا بد من إمكان للوصول إليه، ولما كان يتعذر الوصول إليه، لخفائه أو لغيره، فلا ينتفع به، وبالتالي فلا فائدة من نصبه أصلا، أي يكون نصبه عبثا[31].

ولما قالت الإسماعيلية: أن نصب الإمام فيه فوائد عظيمة كهداية الخلق إلى معرفة الله تعالى، كونه لطفا في أداء الواجبات العقلية، والإمام عندهم قد يضطر للاختفاء خوفا من الظلمة، فقد ردّ الرازي بأن هذا الإمام الخائف المتستر لا ينتفع به الناس، لعدم الوصول إليه، ولغلبة الظلمة له، وإذا كان عاجزا عن إظهار نفسه للمحتاج، فدل ذلك على فساد قولهم، لأن المراد من الرئيس أو الإمام هو تحصيل المنافع[32].

هذا، وأما ما احتج به الشريف المرتضى(ت436هـ) –فقيه شيعي- بأن نصب الإمام لطف، واللطف على الله تعالى واجب، فيلزم أن يكون نصب الإمام واجبا إلهيا. وهذه الحجة بناها على قياس من الشكل الأول:

اللطف على الله تعالى واجب عليه

ونصب الإمام لطف

فنصب الإمام واجب على الله تعالى.

إن هذه الحجة باطلة عند الرازي، لأنه لا يسلم بأن اللطف واجب، أي أن المقدمة الكبرى ليست يقينية بل هي مجرد مسلمة، لذلك فالواجب ليس بلازم على الله تعالى، أي أن واجب الوجود لا يلزم عنه واجب، وإلا ليس بنفسه واجبا، وكذلك المقدمة الصغرى، فإن معنى اللطف ليس المراد منه اللطف الإلهي، وإنما اللطف الإنساني، حيث يكون الخلق في حال

قيام رئيس قاهر عن المعاصي، ويأمر بالطاعات متمتعا باللطف. بخلاف حالهم إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس[33].

وربما الإشكال في كون الإمام لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر أو لا تطيعه الرعية، حيث يمكن أن يحصل شر أكثر لو لم يكن ذلك الإمام أو الرئيس، ويرد الرازي بأن هذا مجرد احتمال نادر، والغالب راجح على النادر، ولكن هذا الاحتمال دال على فساد قول الشيعة بأن نصب الإمام واجب على الله تعالى. من حيث أن ذلك الإمام يكون فاعلا للشر أو متسامحا معه، مما يعني أن الإمام لا يصح نصبه من الله تعالى[34].

وأما رد الرازي على حجج الشيعة في حديثي المولى واله له، فإن هذين الحديثين يدلان على علو مكانة علي، وعلى صحة دينه، ولا يحملان على الإمامة، لأن هناك أحاديث كثيرة وآيات قرآنية تمجد الصحابة من المهاجرين والأنصار، ولم تحمل على الإمامة، كما أن الأخبار الواردة في فضائل أبي بكر وعمر قد بلغت مبلغ التواتر، مما يدل على صحة خلافتهما، لذلك فإن سبيل التوفيق بينها هو السبيل الأمثل لصيانة الأمة من الكفر والفسق، بخلاف آراء الشيعة التي تكفر الصحابة فضلا عن باقي المسلمين[35].

كما كان يردّ على زعم الشيعة أن الإجماع حاصل على مقالتهم في الإمامة، ولكنهم يتجاهلون الخلاف الجلي بينهم في مراتب الأئمة وتوليهم الإمامة، بالإضافة إلى كفر وفسوق بعض فرق الشيعة، لقدحهم في الشرع والصحابة، وقولهم بقدم العالم، كما أنم وقعوا في تناقضات بين القول والعمل، لأن الذين اعتبروهم أئمة أكثرهم لم يشتغلوا بالإمامة، ولم يحاربوا الظلمة. لذلك لجئوا إلى القول بجواز التقية قياسا على جواز اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار، وليت الأمر كذلك [36].

ومما لا شك فيه أن الشيعة مجمعة على أن الإمامة تكون بنصوص قرآنية وأخبار نبوية، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في فهمها وتفسيرها، وهذا يدل على عدم وجود نصوص واضحة ومتواترة في إثبات مزاعمهم.

لذلك، كلما قيل لهم هذا خطأ، وبطلانه ظاهر، ولا سبيل إلى دسّه، قالوا: إنما قليناه تقية[37]. وحتى نصير الدين الطوسي(ت672هـ) يدافع عنهم في هذه المسألة، ويردّ على الرازي، لأن التقية لا يجوزونا إلا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه، وأما بغير هذا الشرط فلا يجوزونا، بينما المصنف –المراد الرازي- اقتصر في باب الإمامة على إيراد أقوال بعض فرق

الشيعة ولم يورد أقوال الغلاة والباطنية منهم، ولم يورد أيضا أقوال غيرهم كأهل السنة والمعتزلة[38].

لقد سبقت الإشارة إلى أن إيراد الرازي لآراء الشيعة من أجل الرد عليها، لأنه لم يقصد أن يعرّف بها ولا أن يعرّف أيضا بجميع الآراء في موضوع الإمامة، لأنها معلومة، وأما عدم ذكره للغلاة والباطنية، فليس كذلك، لأنه ورد اسم الإثناعشرية والإسماعيلية والروافض في أكثر المواقع هنا وهناك، ثم هب أنه لم يذكرها، فإن نقده للشيعة عموما في الأصول يتعدى إلى الفروع، وأما التقية فإن تجويزها في أمر عظيم أو وضيع، فلا يتغير معناها، ولا يتسع ولا يضيق، وهل تصح على قائد جيوش الجماهير الكثيرة عبر التاريخ؟ فإن ذلك فيه شك.

المسألة الخامسة: في **فضائل أبي بكر الصديق.**

إن آيات كثيرة من القرآن الكريم تُثني على الصحابة عموما أو تخص بعضهم بذكر خصاله الدينية والعقلية، وكان علي بن أبي طالب منهم إلى جانب أبي بكر الصديق وباقي الخلفاء والصحابة، ولكن ما ذهبت إليه الشيعة لا يقبله العقل ولا أساس له من الدين.

وقد ذكر الرازي بعض تلك الأقوال الفاسدة، بخلاف ما يزعمه الطوسي، بل ذكر أقوال أدناهم مرتبة، كقول معلم الإثناعشرية، الذي يزعم أن عليا رضي الله عنه أفضل من جميع الأنبياء [39]. وهذا الكلام لا يقوله مجنون، ناهيك عن عاقل، وكذلك أقوال الروافض القادحة في أبي بكر وعمر وغيرهما، فلا تصدر إلا من أصحاب نفوس عليلة كدرة.

هذا، وقد ذكر الرازي بعض فضائل أبي بكر، للاستدلال على صحة خلافته، وإذا ثبتت خلافته، فإن خلافة الآخرين تكون كذلك، منها أنه أفضل الناس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، بينما قالت الشيعة وبعض المعتزلة هو علي، لذلك جوزوا إمامة المفضول على وجود الأفضل، واحتجت الشيعة بأن عليا كان أكثر جهادا من أبي بكر، لقوله تعالى: "وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما"[40]. وقد أجاب أهل السنة على هذه الدعوى، بأن الجهاد على قسمين: جهاد بالدعوة إلى الدين وجهاد بالسيف، ومن المعلوم أن أبا بكر قد جاهد بالدعوة في أول الإسلام، وأثمر جهاده بإسلام عثمان (ت35هـ) وطلحة (ت36هـ) والزبير(ت36هـ) وغيرهم من الصحابة، وهم كثيرون.

وأما علي فقد جاهد بالسيف عند قوة الإسلام، فالجهاد الأول أولى، ومن هو أولى أفضل، والأفضل هو الإمام[41].

وقد مدح الله تعالى أبا بكر في آيات كثيرة منها قوله تعالى: "لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعُوَنك تحت الشجرة فَعَلِمَ ما في قلوبِم فأنزلَ السكينةَ عليهم وأثَابُهم فتحًا قريبًا"[42]. وكان أبو بكر من هؤلاء المبايعين تحت الشجرة.

ومنها قوله تعالى: "والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهُم بإحسان رضيَ الله عنهُم ورضُوا عنه"[43]. ولا شك أن أبا بكر كان من السابقين الأولين.

ومنها قوله تعالى: "وسيجَنُبها الأتقى، الذي ُيؤتي مالُه َيتزكى. وما لأحدٍ عنده من نعمةٍ ُتجزى. إلا ابتغاءَ وجْهِ رَبِهِ الأعْلَى، ولَسَوْفَ يرضَى"[44]. وقد اتفق أكثر المفسرين على أن المراد من هذه الآية هو أبو بكر[45].

وأما الأحاديث الشريفة فقد ذكر الرازي قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر"[46]. وقوله أيضا: "هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين ولا تخبرهما يا علي"[47].

وقوله عليه الصلاة والسلام: "على رسلك يا أبا بكر سُدوا هذه الأبواب الشوارعَ إلى المسجد إلا بابَ أبي بكر فإني لا أعلم امْرَأً أفضل عندي يدًا في الصحبة من أبي بكر"[48]. وهذه الم لة تدل على أنه أفضل الخلق بعد النبيين والمرسلين.

هذا، هناك كلام من علي نفسه على ذلك، حيث يقول "خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وخير الناس بعد أبي بكر عمر"[49].

وهذه الدلائل من القرآن الكريم والأخبار النبوية كافية على أن أبا بكر خير الناس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم. لذلك يستحق الخلافة، وثبت بطلان أقوال الشيعة فيه وغيره من الخلفاء من بعده.

المسألة السادسة: في **إثبات إمامة** أبي **بكر والخلفاء من بعده.**

لقد أثبت الرازي صحة إمامة الخلفاء الراشدين بالأدلة العقلية والنقلية.

الأدلة العقلية: الإمام الحق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم هو أبو بكر، لأن الأمة مجمعة على أن الإمامة لا تخرج عن واحد من الثلاثة، أبو بكر وعلي والعباس (ت32هـ). ومن الأدلة على صحة إمامة أبي بكر، ما يلي:

الأول: لما طلب الأنصار الخلافة لأنفسهم، فناظرهم أبو بكر في ذلك، ثم تركوا الأمر، فظهر فساد قولهم، ولكن بويع بالخلافة، وأجمعت الأمة على إمامته دون نزاع يذكر من علي أو العباس.

الثاني: لو كان لعلي نصا جليا على أنه صاحب حق في الإمامة، لأظهره، وهو لم يكن في حالة العجز، ولا كان أبو بكر في حالة القوة والتسلط، حتى يمنعه عن طلب حق لنفسه، ولأن عليا كان معه في ذلك الوقت فاطمة (ت11هـ). وأحفاد الرسول صلى الله عليه وسلم وعمّه العباس، كما كان الزبير (ت36هـ) إلى جانبه أيضا، وسل سيفه رافضا لخلافة أبي بكر.

الثالث: لقد كان أبو بكر أمام أعداء كثيرين كالرافضين لخلافته من قريش، منهم أبو سفيان الذي قال: أرضيتم يا بني عبد مناف أن تلي عليكم "تيم" والله لأملأن الوادي عليكم خيلا ورجلا. كما أن الأنصار يكنون له العداء، لأنه أفحمهم في مناظرة معهم، وخرجت عليه طوائف خاض معها حروب الردة، وهل من كان في هذه الظروف يملك القوة والشوكة ليردّ نصوص جلية لو كانت؟.

الرابع: وما دام أبو بكر لا قوة ولا شوكة له، بل هو عند الروافض كان جبانا ضعيفا، ومتى كان الأمر كذلك، فمن أين له أن يغتصب الإمامة.

الخامس: لقد ثبت بأحاديث صحيحة كثيرة استخلاف أبا بكر في الصلاة، وإذا كان أهلا لإمامة الناس في الصلاة في زمن النبوة، فثبت كونه إماما في سائر الأمور الأخرى[50].

الأدلة النقلية: هناك آيات من القرآن الكريم وأحاديث نبوية تثبت أن أبا بكر إمام حق بعد رسول الله، ومنها قوله تعالى: "قل للمخَلفِين من الأعراب ستُدْعَونَ إلى قومٍ أُولي بأسٍ شديدٍ تقاتِلُونَهم أو يُسْلِمُون فإن تُطيعُوا يؤتكُمُ الله أجرًا حسنًا وإن تَتَوَلوْا كما توليتُم من قبلُ يعذبكُم عذابًا أليمًا"[51]. ولا يجوز أن يكون الداعي هو النبي لقوله تعالى: "سيقول المخلفون إذا انطلقتُم إلى مغانِم لتأخُذوها ذَرُونا نتبعكُم يريدون أن يبدلوا كلامَ الله قل لن تتبِعُونا كذلك قال

الله من قبلُ"[52].لو كان الداعي هو الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم منعهم عن متابعته، للزم التناقض، وهو محال.

ولا يجوز أن يكون المراد هو علي لقوله تعالى: "تقاتلونهم أو يسلمون" لأن حروب علي ما كان ذلك منه، وليس المراد أيضا من جاء بعد علي، لأنهم عند الرازي كانوا على الخطأ، وعند الشيعة على الكفر، ولما بطلت هذه الأقسام، فثبت أن المراد منها هو أحد أولئك الثلاثة، أبو بكر وعمر وعثمان، مما يوجب إمامتهم[53].

ومنها أيضا قوله تعالى: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفَنَّهُم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ولَيُمكِّنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهُم من بعد خوفهم أمْنًا"[54]. وهذا خطاب موجه إلى الحاضرين، لإيصال الخلافة إليهم، لا يمكن حمله على علي أو الحسن والحسين، لأنهم عند الشيعة ليسوا متمكنين من إظهار دينهم، أي كانوا في حالة الخوف والتقية، فوجب حمله على هؤلاء الخلفاء الثلاثة.

ومنها أيضا قوله تعالى: "وسيجنبها الأتقى، الذي يؤتي ماله يتزكى، وما لأحد عنده من نعمة تجزى" ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم رباه من عهد صغره إلى آخر عمره، وتلك النعمة توجب المجازة. وأما أبو بكر فقد كان لرسول الله في حقه نعمة الإرشاد إلى الدين، ولكن هذه النعمة لا تجزى البتة. فثبت أن هذه الآيات تحمل على أبي بكر[56].

وأما الأخبار فكثيرة أيضا، ونذكر منها قوله عليه الصلاة والسلام: "اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر"[57]. وقوله عليه الصلاة والسلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا"[58]. وهذا الحديث يدل على صحة خلافة الخلفاء الراشدين. لأن مجموع حكمهم ثلاثون سنة. أبو بكر تولى سنتين، وعمر10 سنوات وعثمان 12 سنة وعلي 6 سنوات. لأنهم ليسوا ملوكا ظالمين.

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم عن أبي بكر وعمر:"هما سيدا كهول أهل الجنة". الذي سبق ذكره، معناه لو كانا غاصبين للإمامة لما كان هذا الحكم لائقا بهما، وهما أيضا من المبشرين بالجنة[59].

هكذا ، تكون الإمامة إما بالنص أو بالاختيار، ولما دلت الدلائل على عدم وجود النص الجلي المتواتر، ودلت أخرى على صحة إمامة أبي بكر المنعقدة بالبيعة، فثبت أن البيعة طريق لحصول الإمامة، لذلك كل من قال به، قال: أن إمامة أبي بكر كانت حقا وليست اغتصابا.

ومن المعروف أن المسلمين نصبوا أبا بكر خليفة بالمبايعة بترشيح من عمر، وبايعه الجميع ومنهم علي، ثم استخلف عمر بترشيح من أبي بكر أو وصية، وبايعه الجميع أيضا دون معارضة تذكر، ثم رشح عمر جماعة من كبار الصحابة، وكان منهم عثمان، الذي اختاره أصحابه بالشورى بينهم، ثم انتقلت الخلافة إلى علي بإجماع أكثر أهل الحل والعقد، باستثناء اعتراض معاوية(ت60هـ) عليه، ولما عمت الفتنة صفوف المسلمين، قال رجل لعلي: لماذا اختلف عليك المسلمون ولم يختلفوا على من كان قبلك؟ فأجابه: إن هؤلاء الخلفاء كانوا أولياء على أمثالي، وأنا ولي على أمثالك. ويفهم من جوابه هذا، أنه كان موافقا على إمامة الخلفاء قبله،وكانت شرعية، فمن أين لأشباه أتباعه أن يطعنوا فيها.

هذا، وأما الطاعنون في إمامة علي فهما فريقان:

أحدهما: يمثله معاوية وعسكره، حيث اتموه بعدم إقامة العدل بالاقتصاص من قتلة عثمان، وهذا ظلم ظاهر في إمامته عندهم، ولكن هؤلاء يجهلون أن للقصاص شرائط، قد تختلف باختلاف الاجتهادات، لعله لم يؤد اجتهاده إلى كونم موصوفين باستفاء شرائط القصاص.

وثانيهما: فرقة الخوارج، الذين كانوا من أنصاره، ثم انقلبوا عليه، بعد التحكيم، مع ذلك استمر في تحمل عبء الإمامة، وهذا يعتبر عندهم فسقا، ولكن هذه التهم باطلة، لأن قبوله للتحكيم إما لضعف رآه في أنصاره وكان هؤلاء الخوارج منهم، وإما لإقامة الحجة على أعدائه، بأنه ليس راغبا في الحرب كحرب[60]. مع العلم أن المؤرخين يذكرون خروج الخوارج على علي، وكيف حملوه على قبول التحكيم، وأنه قبل به تحت ضغطهم خوفا من انقسام صفوفه.

وفي الأخير يمكن الاستدلال على صحة طريقة الاستخلاف، بما رواه عبد الله بن عمر(ت74هـ)، قال: حضرت أبي حين أصيب. قالوا له: استخلف، فقال: أتحمل أمركم حيا وميتا؟ لوددت أن حَظيَ منها الكفاف لا علي ولا لي، فإن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني –يعني أبا بكر- وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني – أي رسول الله- قال عبد الله:فعرفت أنه ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مستخلف[61].

وهذا دليل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم ينص على خليفة سواء لعلي أو لغيره، وإنما ترك الأمر شورى بين المسلمين، كما أن عليا أو العباس لم يعترضا على الاستخلاف الحاصل فعلا للخلفاء الثلاثة، بل الكل موافق، إلى ما بعد الفتنة الكبرى، فظهرت أهواء الناس

حول الماضي، بدل أن يسعوا إلى حل مشاكلهم في حاضرهم، لذلك صارت الأمزجة والعادات الموروثة قبل الإسلام ظاهرة، وليس لها ضابط، فتعمق الشرخ في السياسة، مما أدى بالمسلمين إلى العودة إلى النظام الملكي القديم المألوف طوال قرون من تاريخ البشرية، بدل نظام الشورى، حسب السنة التي سنها الخلفاء الراشدون.

هذا، وإذا كان الرازي لم يصنف في الإنسانيات كثيرا، فإن آراءه فيها دسمة تحتاج إلى من يحللها ويبسطها، ومادتنا المذكورة في مصنفاته كافية، وبحثه كان عميقا دائما، وأطروحات البحث أصيلة. وله باع طويل في الحياة الفكرية والسياسية معا، وإلا كيف يوفق في حياته بين دول متناحرة فيما بينها، وأمراء مستبدين وفرق متعصبة، مع ذلك استطاع أن يكسب ود الجميع، ولو لم تكن له حكمة عملية لما استطاع جمع الناس حوله، وأن يبلغ صيته مشارق ومغارب العالم الإسلامي، المسمى في هذا العصر بالعالم القديم.

لقد كان أيضا دعامة هامة للملوك والسلاطين في حروبهم مع الكفار، حيث كان يشجع كبارهم وصغارهم بتأليف كتب لهم على انتصاراتهم وأخذهم بأسباب الرقي والحضارة، وهذا نادر في العلماء إلا من كان من طرازه.

لذلك كله، يمكن القول، أنه كان يعرض آراء أهل عصره والسابقين له في الخطاب السياسي، قبل نقدها، كما هو شائع في الطريقة العلمية في عصرنا هذا، فيكون قد سبق روسو (ت1778م) في تحليل مسألة انتخاب الرئيس والكلام على العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكومين، لذلك يكون أيضا قد أبرز آراء هامة في أدبيات الفكر السياسي. كأن يكون الحاكم اسمه رئيس، وهو يكون سببا في فساد أو استقامة الناس، سواء في بعض الأوقات أو في كل الأوقات، مع ذلك يبقى وجود الرئيس واجبا، لأنه إن لم يفد كثيرا، فإن وجوده يدفع شرا كثيرا.

هوامش المبحث الثالث من الفصل الثالث من الباب الثالث

(1) الرازي. كتاب النفس والروح. ص190.

(2) الرازي. التفسير الكبير، مج6. ج12. ص234.

(3) سورة الأنعام. الآية 52.

(4) سورة آل عمران، الآيات 137،138، 139.

(5) سورة آل عمران، الآية140.

(6) الرازي. التفسير الكبير. مج5. ج9. ص13. 15.

(7) المصدر نفسه. مج6. ج12. ص190.

(8) سورة الأنعام، الآية 26.

(9) المصدر السابق. مج7. ج13. ص66.

(10) الرازي، الأربعين، ج2، ص265. / والتفسير الكبير، مج2، ج4نص43.

(11) الرازي، الأربعين، ج2.ص265.

(12) سورة البقرة. الآية 124.

(13) سورة القصص. الآية 41.

(14) الرازي. التفسير الكبير. مج2. ج4. ص43.

(15) الرازي. الأربعين. ج2. ص255-256. / والمحصل ص240./ ومعالم أصول الدين. ص133-134.

(16) المصادر نفسها الأول. ج2. ص256. والثاني الصفحة نفسها. والثالث ص134.

(17) الرازي. المحصل ص241./ والأربعين ج2. ص256- 257.

(18) الرازي. الأربعين. ج2. ص257.

(19) الرازي. المحصل. ص241، 246.

(20) المصدر نفسه. ص247.

(21) سورة البقرة. الآية 124.

(22) الرازي. التفسير الكبير. مج2. ج4. ص44-45.

(23) الرازي. الأربعين. ج2. ص268-269./ ومعالم أصول الدين. ص136-137.

(24) سنن الترمذي. رقمه 3646 من كتاب المناقب عن رسول الله, وباب مناقب علي, وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

وسنن النسائي. رقمه 118. من كتاب المقدمة وباب فضل علي.

(25) صحيح مسلم. رقمه 4418. من كتاب فضائل الصحابة وباب فضائل علي. وفي رواية أخرى: فقال علي يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان، فقال: "أما ترضى أن تكون مني بمـ لة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي" رقمه 4419.

وصحيح البخاري. رقمه 3430. من كتاب المناقب وباب مناقب علي، وحديث آخر رقمه 4064 من كتاب المغازي، وباب غزوة تابوك.

(26) الرازي, الأربعين، ج2. ص282_283./ ومعالم أصول الدين، ص144.

(27) الرازي. المحصل. ص248. والأربعين. ج2. ص263./ ومعالم أصول الدين. ص136.

(28) الرازي. التفسير الكبير. مج2. ج4. ص45_46.

(29) المصدر نفسه. مج2. ج4. ص46_47.

(30) الرازي. الأربعين، ج2. ص256./ ومعالم أصول الدين. ص134.

(31) الرازي. الأربعين، ج2. ص257-258.

(32) المصدر نفسه. ج2. ص258.

(33) المصدر نفسه، ج2. ص258-259، 263.

(34) الرازي. معالم أصول الدين. ص134-135.

(35) المصدر نفسه. ص145.

(36) الرازي. المحصل. ص248.

(37) المصدر نفسه. ص250.

(38) الطوسي نصير الدين. شرح المحصل على هامشه. ص250

(39) الرازي. التفسير الكبير. مج4. ج7. ص86.

(40) سورة النساء. الآية95.

(41) الرازي. معالم أصول الدين. ص145-146. والأربعين ج2. ص291.

(42) سورة الفتح. الآية 18.

(43) سورة التوبة. الآية100.

(44) سورة الليل. الآيات 17-21.

(45) الرازي. الأربعين، ج2. ص287_288.

(46) لم يوجد تخريج لهذا الحديث في الكتب التسعة، ما عدا كتاب سنن الترمذي برواية أخرى على عمر لا على أبي بكر: "قال عمر لأبي بكر :يا خير الناس بعد رسول الله، فقال أبو بكر أما إنك إن قلت ذاك فلقد سمعت رسول الله يقول: "ما طلعت الشمس على رجل خير

من عمر". رقمه 3617 من كتاب المناقب عن رسول الله وباب مناقب عمر. وقال أبو عيسى هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(47) سنن الترمذي. رقمه 3597. من كتاب المناقب عن رسول الله. وباب مناقب أبي بكر وعمر.

وسنن ابن ماجة، رقمه 92. من كتاب المقدمة وباب فضل أبي بكر.

ومسند أحمد. رقمه 568 من كتاب مسند العشرة, وباب مسند علي.

(48) سنن الدارمي. رقمه, 81 من كتاب المقدمة وباب وفاة النبي.

(49) سنن ابن ماجه رقمه 103. من كتاب المقدمة وباب فضل عمر

ومسند أحمد. رقمه 793. مسند العشرة المبشرين بالجنة وباب من سنن علي.

(50) الرازي. الأربعين، ج2. ص271-272./ ومعالم أصول الدين. ص138. 142-143.

(51) سورة الفتح. الآية16.

(52) سورة الفتح. الآية 15.

(53) الرازي. معالم أصول الدين ص139-140./ والأربعين ج2. ص286.

(54) سورة النور. الآية 55.

(55) سورة الليل. الآيات 17_19.

(56) الرازي. معالم أصول الدين. ص140-141./ والأربعين ج2. ص287-288.

(57) سنن الترمذي. رقمه 3595. من كتاب المناقب عند رسول الله. وباب مناقب أبي بكر وعمر.

وسنن ابن ماجه. رقمه 94. من كتاب المقدمة. وباب فضل أبي بكر.

ومسند أحمد.رقمه 22161. كتاب باقي مسند الأنصار باب حديث حذيفة بن اليمان.

(58) لم يوجد تخريج له على هذه الصيغة, بل جاء في كتب الحديث "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك".

من سنن الترمذي. رقمه 2152. كتاب الفتن. وباب ما جاء في الخلافة.

ومسند أحمد. رقمه 20918. كتاب مسند الأنصار. وباب حديث أبي عبد الرحمن.

(59) الرازي. معالم أصول الدين. ص142./ والأربعين، ج2. ص290-291.

(60) الرازي. معالم أصول الدين. ص146-147.

(61) صحيح مسلم. حديث رقمه 1823. كتاب الإمارة, باب الاستخلاف وتركه.

الفصل الرابع

في العلــم الإلهــي

"هذا كلام الشيخ فخر الدين في
"أسراره" هبطت عليه الزرَفُ
فجزاه رب العرش خير جزائه
وحباه جنات النعيم تزخرفُ"
السيوطي

لقد عرّف التهانوي (ت1158هـ) العلم الإلهي بأنه علم بأحوال ما لا يفتقر في الموجودين الخارجي والذهني إلى المادة، وتميّزه عما يفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي، وهو المسمى بالفلسفة الأولى والعلم الأعلى والعلم الكلي وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة [1].

إن هذه التسميات تعني شيئا واحدا، لأن موضوع بحثها شيء واحد، وهو البحث في الوجود والموجودات، فإذا نظر فيه الإنسان قبل الطبيعة فيسمى ما قبل الطبيعة أو الفلسفة الأولى أو العلم الكلي، وإذا نظر فيه بعد النظر في الطبيعيات، فيسمى بما وراء الطبيعة أو العلم الأعلى في مقابل العلم الأدنى الذي هو العلم الطبيعي.

وفي جميع الأحوال، فإن هذا العلم ينظر فيه قبل العلم الطبيعي وبعده، لذلك كان الرازي يحيل إليه، عندما يبحث في الأمور العامة، كما يحيل إلى مباحث الوجود والعدم والماهية وأحكام العقل كالوجوب والجواز والامتناع، عندما يبحث في العلم الإلهي، ويعني هذا أن مباحث هذا العلم متقدمة ومتأخرة على العلم الطبيعي، لذلك سمي بالتسميات السابقة.

وأما تسمية العلم الإلهي، فهي تسمية أطلقها الفلاسفة كابن سينا ثم الرازي، وموضوعه البحث في الموجود المطلق ولواحقه [2]. لذلك اعتبره الرازي أشرف العلوم جميعا، من أربعة وجوه:

الأول: لأنه علم يبحث في الوجود المطلق الذي هو أشرف من العدم، ومنه يكون الموجود أشرف من المعدوم، والموجود الواجب لذاته أشرف من الموجود الممكن لذاته، لذلك يكون الواجب لذاته حقا، ولفظ الحق لا يليق إلا له، وأما الموجودات الممكنة فليست حقا، ووجودها ليس بالحقيقة، لأنا تقبل العدم، ولما كان واجب الوجود لذاته أكمل الموجودات وأشرفها، فلابد أن العلم الذي يبحث عن المعرفة به يكون أشرف العلوم.

الوجه الثاني: إذا كان لكل علم غايته، فإن غاية هذا العلم هي الفوز بالسعادة الأبدية، وبما أن السعادات على قسمين، إما جسمانية أو روحانية، وأن السعادات الجسمانية خسيسة، والسعادات الروحانية رفيعة، فثبت أن العلم الذي يؤدي إلى السعادات الروحانية أشرف.

الوجه الثالث: إن الإنسان ليجد من نفسه الكمال والسعادة، كلما خاض في هذا العلم، لأن روحه تكون مستغرقة في أكمل المعارف ومنقطعة عن الخسائس ومنجذبة إلى الحقائق،

لذلك تقوى تلك الروح، وتكون أكمل مما كانت عليه، فثبت أن الذي كان سببا في حصول تلك البهجة والكمال في الروح أشرف من غيره.

الوجه الرابع: لما كانت المصالح المعتبرة تنتظم بمعرفة المبدأ الحق والمعاد، وكان الطريق إليها هو هذا العلم، فثبت أن هذا العلم أشرف العلوم [3].

وهذه الوجوه تعني أن شرف علم من العلوم يكون بشرف المعلوم، أي كلما كان المعلوم أشرف، كان العلم به أشرف، وبما أن العلم علمان، علم ديني وعلم دنيوي، فيكون العلم الديني أشرف من غير الديني، وأن العلوم الدينية أنواع، أشرفها علم الأصول من العلوم الأخرى كالفقه والتفسير [4].

هذا، وأما مباحث العلم الإلهي، فهي الاستدلال على وجود المبدأ الأول الذي هو مصدر الموجودات الممكنة أو ما يسمى عند الفلاسفة بواجب الوجود لذاته أو إثبات الصانع وإله العالم عند المتكلمين، وكذلك إثبات المعرفة به وصفاته وأسمائه وأفعاله، ومن لواحق هذا العلم عند الرازي إثبات النبوة والحشر والنشر والقيامة.

لذلك لا يختلف الرازي عن الغزالي (ت505 هـ) في الرّد عل الفلاسفة بقوة في ثلاث مسائل جوهرية تتعلق بذا العلم، وهي:

الأولى: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثانية: أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

الثالثة: إنكار المعاد الجسماني.

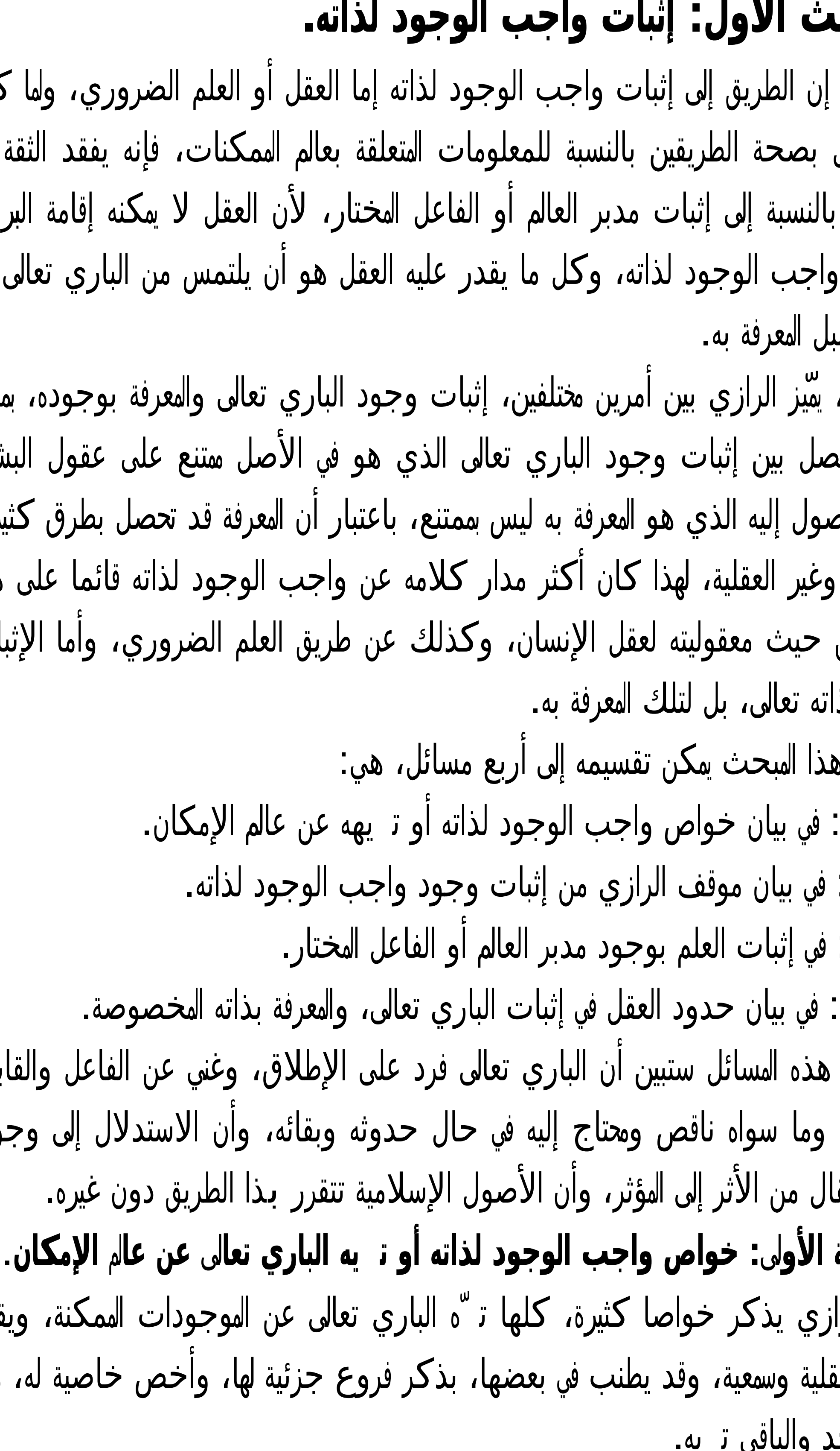
ولهذا كله، فيمكن تقسيم هذا الفصل إلى أربعة مباحث:

الأول:في إثبات واجب الوجود لذاته، وبيان خواصه، وتـ يهه عقلا وسمعا عن الجسمية والجوهرية وإثبات تقدسه تعالى بكونه واحدا أحدا،ونفي الضد والند والزمان والمكان عنه تعالى

الثاني: في علم الله تعالى وإحصاء صفاته، في أنه عالم بذاته وبالكليات والجزئيات، وفي تقسيم أسمائه.

الثالث: في أفعال الله تعالى، وصدور الأفعال عنه وحدوث العالم، ومسألة الجبر والقدر.

الرابع: في النبوة، وتوابعها.



المبحث الأول: إثبات واجب الوجود لذاته.

إن الطريق إلى إثبات واجب الوجود لذاته إما العقل أو العلم الضروري، ولما كان الرازي يقول بصحة الطريقين بالنسبة للمعلومات المتعلقة بعالم الممكنات، فإنه يفقد الثقة في قدرة العقل بالنسبة إلى إثبات مدبر العالم أو الفاعل المختار، لأن العقل لا يمكنه إقامة البرهنة على وجود واجب الوجود لذاته، وكل ما يقدر عليه العقل هو أن يلتمس من الباري تعالى أن يعينه على سبل المعرفة به.

لذلك، يمّيز الرازي بين أمرين مختلفين، إثبات وجود الباري تعالى والمعرفة بوجوده، بمعنى أنه يجب الفصل بين إثبات وجود الباري تعالى الذي هو في الأصل ممتنع على عقول البشر، والسعي للوصول إليه الذي هو المعرفة به ليس بممتنع، باعتبار أن المعرفة قد تحصل بطرق كثيرة، منها العقلية وغير العقلية، لهذا كان أكثر مدار كلامه عن واجب الوجود لذاته قائما على هذا الأساس، من حيث معقوليته لعقل الإنسان، وكذلك عن طريق العلم الضروري، وأما الإثبات فلا يكون لذاته تعالى، بل لتلك المعرفة به.

إذن، هذا المبحث يمكن تقسيمه إلى أربع مسائل، هي:

الأولى: في بيان خواص واجب الوجود لذاته أو تنزيهه عن عالم الإمكان.

الثانية: في بيان موقف الرازي من إثبات وجود واجب الوجود لذاته.

الثالثة: في إثبات العلم بوجود مدبر العالم أو الفاعل المختار.

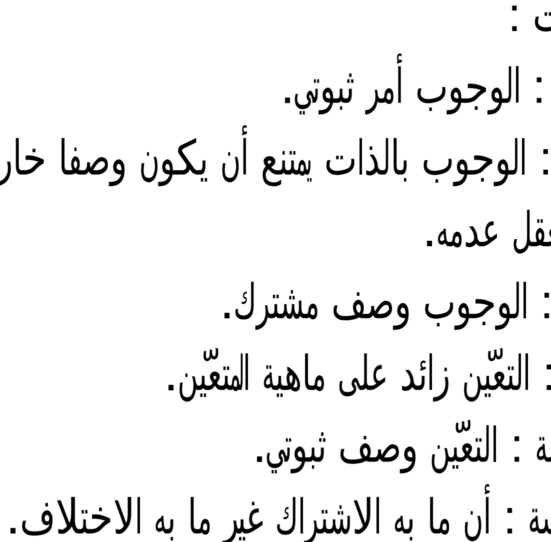
الرابعة: في بيان حدود العقل في إثبات الباري تعالى، والمعرفة بذاته المخصوصة.

وجملة هذه المسائل ستبين أن الباري تعالى فرد على الإطلاق، وغني عن الفاعل والقابل، وهو الكامل وما سواه ناقص ومحتاج إليه في حال حدوثه وبقائه، وأن الاستدلال إلى وجوده يكون بالانتقال من الأثر إلى المؤثر، وأن الأصول الإسلامية تتقرر بهذا الطريق دون غيره.

المسألة الأولى: خواص واجب الوجود لذاته أو تنزيهه الباري تعالى عن عالم الإمكان.

إن الرازي يذكر خواصا كثيرة، كلها تنزّه الباري تعالى عن الموجودات الممكنة، ويقدم عليها أدلة عقلية وسمعية، وقد يطنب في بعضها، بذكر فروع جزئية لها، وأخص خاصية له، هي أنه واحد أحد والباقي تنزيه.

لقد اعتمد الرازي على مقدمات الحكماء في إثبات وحدة واجب الوجود لذاته، وهي ست مقدمات :



الأولى : الوجوب أمر ثبوتي.

الثانية : الوجوب بالذات يمتنع أن يكون وصفا خارجا عن الذات، لأن الواجب هو ما لا يتصور في العقل عدمه.

الثالثة : الوجوب وصف مشترك.

الرابعة: التعّين زائد على ماهية المتعّين.

الخامسة : التعّين وصف ثبوتي.

السادسة : أن ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف.

وأما الاستدلال بهذه المقدمات على وحدة واجب الوجود لذاته، فمنها أنه لو كان أكثر من واحد، لكان كل واحد مركبا من جزئين، فيكون واجب الوجود متقوّما بهما، عندئذ لا يكون واجبا لذاته بل واجبا لغيره، لأن ما كان قوامه بغيره كحال قيامه هنا على جزئه فليس بواجب [5].

وهناك وجه آخر على إثبات أن واجب الوجود لذاته واحد، وهو أنه لو كان أكثر من واحد، لكانت الأشياء الداخلة تحته إما أن يكون تمايزها بالذات أو بغير الذاتيات، فإن كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنسا تحته أنواع، وإن كان بغيرها، كان نوعا تحته أشخاص، وهو محال أن يكون جنسا لأنواع تحته، بثلاثة دلائل:

الأول: أن الأنواع لابد لها من فصول مقوّمة، وذلك باطل في حق الباري تعالى، لأن الفصل يعتبر علة لوجود النوع من الجنس، ولما كان الواجب بالذات موجودا أصلا ، فإنه لو كان جنسا، لكان موجودا مرتين، وذلك محال.

الثاني: إذا كان وجوب الوجود بالذات لا يلزم من عدم غيره عدمه، وهذا بخلاف إن كان جنسا متقوّما بالفصل، فيلزم من عدم الفصل عدمه، وهذا محال في حق الباري تعالى.

الثالث: بما أن الأجناس مراتب، فلو كان وجوب الوجود أكثر من واحد، لكان كل واحد منهما يتميّز عن الآخر إما بفصل يختص به، وإما بامتياز أحدهما عن الآخر بفصل وجودي، والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى، وهذا الأخير ممتنع [6].

وأما أن واجب الوجود لذاته يكون نوعا تحته أشخاص ، فهو ممتنع أيضا، لأن كل شخص إن كان مساويا للآخر في تمام الماهية ومفارقا له في غير الماهية بحسب التعّين والتشخيص، فإن ذلك التعّين الذي هو زائد على الماهية يكون مستدعيا لعلة غير تلك الماهية ولوازمها، فيصبح الواجب قائما على تلك العلة، أي يكون معلولا لا واجبا، وذلك ممتنع عقلا، ولأن النوع الذي يكون له أشخاص كثيرين ليس يعقل إلا بالتباين في الوقت والحّيز [7].

ومما لا شك فيه، أن الوحدانية المطلقة تعني نفي الكثرة في الذات، ونفي الشريك والضدّ والندّ، لأنه من المستحيل أن يكون شبيها بغيره أو أن يكون غيره شبيها به، لو كان الأمر كذلك، له شبيه أو يشبهه شيء لوُجِدَ واجبان أو أكثر، وذلك ممتنع عقلا وسمعا.

والمراد بنفي الكثرة عن واجب الوجود لذاته، هو إثبات الوحدانية ، وهذا يعني أنه لا تتقوّم ذاته بأجزاء، مثلما يتقوّم الجسم بأجزائه، لو كان الأمر كذلك له أجزاء مقوّمة، لكان مركبا ، والمركب محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فيكون محتاجا إلى غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته، وليس واجبا لذاته، وهذا خلف [8].

هذا، لقد ذكر الرازي عددا كبيرا من السلوب، من أجل إثبات أن واجب الوجود لذاته واحد، ويمكن تصنيفها إلى عقلية وسمعية، فالعقلية :

ـ منها أن واجب الوجود لذاته ليس بعرض ، لأن كل عرض محتاج إلى المحل، والواجب لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء، لو حلّت في ذاته أشياء، لكانت تلك الأشياء إما واجبة لذاتا فيكون أكثر من واحد ، وإما ممكنة لذاتا فتكون واجبة به، بمعنى تكون ذاته فاعلة وقابلة، وذلك ممتنع في حق الباري تعالى، كما يمتنع أن يكون محتاجا، وإلا ليس بواجب.

ـ ومنها أنه لا يقبل التغير، وهو من حيث هوهو لا يقبل التغير في ذاته أو صفاته، لأن الذي يقبل التغير ممكن لذاته، والواجب مغاير للممكن ، فثبت أن الواجب لا يقبل التغير.

ـ ومنها أنه أزلي أبدي، لأنه من حيث هوهو يكون موجودا أزلا وأبدا ، فلا يعقل أن يقبل العدم قبلا و بعدا، وإلا ليس بواجب، كما أنه لو كان قابلا للعدم ، لكان متوقفا على الغير ومحتاجا إليه.

ـ ومنها أنه فرد في ذاته، وقد سبق الكلام على كونه واحدا ، لأنه لو كان مركبا، لكان مفتقرا إلى جزئه، وجزؤه غيره، فيكون مفتقرا إلى غيره، والمفتقر إلى الغير يكون ممكنا، لا واجبا، ويتفرع عن هذه الخاصية ثلاثة أمور :

الأول: أن واجب الوجود لذاته واحد، لو كان أكثر لكانا مشتركين في الوجوب ومختلفين في التعّين، فيصبح كل واحد منهما مركبا لا فردا.

الثاني: أن الواجب لا يكون متحّيزا، لأن كل متحّيز منقسم بحسب الكمية بنفي الجزء، وبحسب الماهية إلى المادة والصورة، والمنقسم لا يكون فردا، ويلزم عن غير المتحيز أن لا يكون في جهة، أي يكون مجردا وعاقلا ومعقولا.

الثالث: أن الواجب لا يمكن تعريفه، لأن تعريف الشيء بنفسه محال، وأما تعريفه بجزئه فالواجب ليس له جزء [9].

هكذا، يكون واجب الوجود لذاته ليس بجسم ولا بجوهر، ولا بعرض ، وليس في المكان ولا في الزمان، وليس مكانا ولا متحدا بغيره، وليس له ألم ولا لذة وليس له ضدّ ولا ندّ.

هذا، وأما الدلائل السمعية على أن الباري تعالى م ه عن الجسمية والحيز والجهة والضد والند، فهي كثيرة جدا، ومن المعلوم أن الرازي كان يفسر القرآن الكريم بوجه عقلي، وما من دليل سمعي إلا وله صورة عقلية، لذلك كان يقحم المفاهيم الفلسفية والآليات العقلية المنطقية في البحث والاستقصاء عندما يتناول الأخبار السمعية.

وذلك يظهر في تفسيره لسورة الإخلاص، حيث كان يثبت الصانع للعالم بكونه ليس جسما ولا جسمانيا ولا مركبا، وإلا كان ممكنا ومفتقرا إلى مؤثر، وعندئذ إما يلزم الدور أو التسلسل وهما محالان، لأن المفضي إلى المحال محال، فوجب أن يكون ذلك الصانع م ها عن الجسمية والتركيب والإمكان والحاجة والجهة [10].

كما أنه أقام تلك الدلائل على مقدمات ثلاث:

المقدمة الأول: أن الباري تعالى م ه عن الجسمية، لأنه الموجود الوحيد الذي ليس له الأحياز والجهات، وليس حالا في العالم ولا مباينا عنه في شيء من الجهات [11].

المقدمة الثانية: أنه تعالى م ه عن الند والشبيه، ولا يلزم من نفي النظير والشبيه نفيه.

المقدمة الثالثة:أن القائلين بكونه تعالى جسما،اختلفوا في صورته،والحق بخلاف ذلك.[12]

إن تـ يه الباري تعالى عند الرازي معلوم ببديهة العقل، لأن أكثر العقلاء متفقون على ذلك ، وقد وجد أساس التـ يه في سورة الإخلاص، لأن هذه السورة مبنية على تلك المقدمات، وهي من الآيات المحكمات، لأن الله تعالى جعلها جوابا عن سؤال المتشابه وأنزلها عند الحاجة، من أجل نفي الجسمية والحيز والجهة عن ذات الله تعالى وصفاته، وهي أيضا في نفي الضد والند والمشابه، فثبت أنه واحد أحد(13).

إذا كان التـ يه العقلي قائما في الغالب الأعم على نفي الجسمية والجوهرية والعرضية والمكانية والزمانية عن ذات واجب الوجود لذاته وصفاته، فإن التـ يه السمعي يثبت أنه تعالى قادر وعالم وحي ومريد وقديم ومتكلم وغيرها من الصفات الثبوتية، وأما الصفات السلبية فهي غير متناهية عند الرازي ، لأنا عبارة عن سلب كل ما هو في عالم الإمكان عن الباري تعالى ، وسيأتي الكلام عن الصفات في المبحث المقبل.

المسألة الثانية: إثبات وجود الله تعالى.

إن إثبات واجب الوجود لذاته يقتضي إثبات أنه واجب لذاته وفرد على الإطلاق، وغني عن الفاعل والقابل، ومؤثر في كل الممكنات، ومتى ثبت ذلك ، فإن واجب الوجود لذاته يكون موجودا.

والكلام في هذه المسألة مبني على خمسة أمور حسب الرازي:

أحدها: تحقيق ماهية الإمكان.

وثانيها: بيان أن الممكن لابد له من مرجّح.

وثالثها: أن المؤثر لابد أن يكون موجودا مع الأثر.

ورابعها: إبطال التسلسل.

وخامسها: إبطال الدور.

وهذه الأمور هي التي يذكرها كمقدمات عند كل استدلال على وجود واجب الوجود لذاته، ولكنه يذكرها مرة بذا العدد، ومرة ثانية بأقل، ومرة ثالثة بأكثر، والزيادة والنقصان يتعلقان بالممكن والمؤثر، وأما أمر التسلسل والدور فقد ذكرهما في جميع المواقع (14).

ولما كان المرجوع إليه في إثبات واجب الوجود لذاته هو الإمكان أو الحدوث. فالإمكان طريق الفلاسفة، والحدوث طريق المتكلمين، إلا أن الرازي جمع بين الطريقتين وألف أربعة طرق

بحسب الاحتمالات القائمة في الإمكان والحدوث، وهي: إمكان الذوات أو إمكان الصفات أو حدوث الذوات أو حدوث الصفات، وفي بعض الأحيان كان يركب ستة طرق، عندما يدخل احتمال الجمع بين الإمكان والحدوث، فينضاف طريقان، وهما: مجموع الإمكان والحدوث في الذات، ومجموع الإمكان والحدوث في الصفات. وهذه هي الطرق المعتمدة في الاستدلال على إثبات واجب الوجود لذته (15).

هذا، إذا كان أصل الاستدلال هو انتقال الفكر من المعلوم إلى المجهول بأحد الوجوه الثلاثة الآتية:

الأول: الاستدلال بالعلة على المعلول.

الثاني: الاستدلال بالمساوي على المساوي.

الثالث: الاستدلال بالمعلول على العلة.

فإن الطريقين الأوّلين في حق الباري تعالى باطلان، فبقي الطريق الثالث، وهو الانتقال من الأثر إلى المؤثر أو من المخلوق إلى الخالق (16).

وذلك الطريق ينقسم إلى طريقين فرعيين وهما: طريق الإمكان وطريق الحدوث، والإمكان طريق الفلاسفة، حيث يستدلون على وجود واجب الوجود لذاته بوجود الموجودات الممكنة، وبما أن الممكن قابل للوجود والعدم معا، فلابد أن وجود الشيء يترجح على عدمه بمرجح مؤثر، وإلا ما أمكنه أن يكون موجودا، ولما كان ذلك المؤثر يمتنع أن يكون ممكنا مثله، وإلا حصل الدور أو التسلسل، فثبت أنه واجب الوجود، وهو المطلوب (17).

وأما طريق الحدوث فهو معتمد معظم المتكلمين، وقد زعموا أن الحدوث علة الحاجة. أي أن الاحتياج إلى المؤثر يحصل عندما لم يكن الشيء ، ثم يكون ، وهذا أظهر في المعقول من احتياج الممكن إلى السبب في نظر المتكلمين، ولكن هناك من زعم منهم أن علة الحاجة هي الحدوث فقط، ومنهم من زعم علة الحاجة هي الإمكان بشرط كون الشيء مما سيحدث، وفي نظر الرازي، فإن هذه الطريقة الأخيرة قوية (18).

والحق أن الفلاسفة والمتكلمين يتفقون على أن العالم محتاج إلى المدبر، ويختلفون في طريق إثباته فقط، وما دامت الغاية واحدة والمبدأ متفق عليه، وبقي الطريق المؤدي إلى ذلك هوّ هوّ، لا عيب في الاختلاف فيه، وأن الرازي أخذ بالطريقين وأقر بصلاحهما، وإن كان ميله إلى

طريق الإمكان واضحا، فلأنه أفضل من طريق الحدوث، من حيث أن الحاجة إلى المؤثر في الممكنات أظهر من المحدثات.

والطرق المعتمدة عند الفلاسفة والمتكلمين لا تخرج عن الأربعة المشار إليها سابقا، وهذا تعريف موجز بها:

الطريقة الأولى: الاستدلال على مدبر العالم بإمكان الذوات، وهو إقامة الدلالة على أن مدبر العالم واجب وموجود، ويستحيل أن يكون أكثر من واحد، انطلاقا من شيء معلوم، وهو إمكان العالم، وبما أن كل ممكن له مؤثر، والعالم ممكن، فثبت أن العالم له مؤثر. وذلك المؤثر إن كان ممكنا فله مؤثر. فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الواجب، والتسلسل باطل، فبقي أن ينتهي إلى وجود واجب الوجود لذاته، حيث يكون المؤثر واجبا، وهو المطلوب.

الطريقة الثانية: الاستدلال بإمكان الصفات، بما أن الأجسام مشتركة في الجسمية ومتباينة في الصفات والجهات، وأن كل جسم له صفات مخصوصة، فلابد من وجود موجود مخصص، وذلك المخصص إن كان جسما فقد افتقر إلى نفسه وهو محال، وإن لم يكن جسما فهو واجب الوجود لذاته أو الفاعل المختار عند الرازي، ويكون فردا م ها عن الجسمية وخواص الأجسام[19].

الطريقة الثالثة: الاستدلال بحدوث الذوات على وجود مدبر للعالم، وبما أن كل الأجسام محدثة، وكل محدث فله محدث، والعلم بذه الأمور ضروري، فثبت أن الأجسام لها محدث، وذلك المحدث يستحيل أن يكون جسما أو جسمانيا، وإلا كان محدثا لنفسه وهو محال، فثبت أن المحدث فاعل مختار م ه عن جميع المحدثات.

الطريقة الرابعة: الاستدلال بحدوث الصفات، وهي محصورة في دلائل الأنفس والآفاق، وأظهرها عند العقلاء النطفة التي تنقلب حيوانا، فلابد من وجود مؤثر في طباع الأعضاء وأشكالها، ويمتنع أن يكون ذلك المؤثر هو الحيوان نفسه، بدليل الامتياز والتنوع في الخلق، فثبت أنه الفاعل المختار [20].

إن الملاحظ على هذه الطرائق أنا قائمة على مبدأ افتقار العالم وما فيه إلى واجب أو صانع أو مدبر لأحواله، والمحتاج إليه موجود ومتقدم على المحتاج، ولا يصح أن يكون المحتاج إليه محتاجا، وإلا حصل الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل، فثبت أنه واجب الوجود لذاته عند الفلاسفة أو الصانع أو المدبر عند المتكلمين أو الفاعل المختار عند الرازي.

ومن فضائل الرازي في هذه المسألة، أنه لم يحصر الدليل في إثبات واجب الوجود لذاته في طريقة واحدة، مثلما فعل الفلاسفة والمتكلمون، بل اعترف بصحة جميع الطرائق المثبتة له، بحسب اختلاف الناس في عقائدهم ومشاربهم، وحتى في امتياز بعضهم على البعض الآخر في القوى الروحانية، كما أنه كان يذكر طرائق أخرى زيادة عن السابقة، وهي :

الأولى: طريقة التجريد والمكاشفة، حيث يذهب أصحابها إلى أن العلم بوجود الله تعالى ضروري بديهي،لأن الإنسان يلجأ إلى الله تعالى مستنجدا ومتضرعا كلما وقع في محنة أو بلية، وهو يفعل ذلك دون تدبر أو تردد أو روية، فثبت أنه تعالى موجود ببديهة فطرة الإنسان دون وسائط [21].

الثانية: طريقة الإحكام والإتقان، وهي أن المشاهدة الحسية تشهد أن السموات والأرض مصنوعة بإحكام وإتقان، ولا يمكن أن يكون ذلك من الطبيعة نفسها، وعلى الخصوص تركيب بدن الحيوان والإنسان، وما فيه من المنافع والبدائع، بحيث لا تصدر هذه الأمور إلا عن مدبر حكيم عليم، وهي طريقة حسنة دالة على وجود مدبر للعالم [22].

الثالثة: طريقة الجمع بين الإمكان والحدوث، وهي من مبتكرات الرازي، ودلالتها أن الأجسام محدثة، وأن ما سوى الباري تعالى هو ممكن، وكل ما هو كذلك، فهو محدث، فيلزم أن يكون ما سوى الله تعالى محدثا [23].

وقد أخذ بهذه الطريقة بعض المتأخرين كالقاضي البيضاوي (ت 685 هـ)، حينما أقام البرهنة على وجود واجب الوجود لذاته، فقال: لاشك في وجود حادث، وكل حادث ممكن، وإلا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى، وكل ممكن له سبب، وذلك السبب إما أن يكون واجبا أو منتهيا إليه لاستحالة الدور أو التسلسل، فثبت أنه واجب، وهو المطلوب [24].

الرابعة: طريقة القرآن الكريم، من المعلوم أن الرازي كان دائم الاعتماد على القرآن الكريم، وقد سمى ما جاء فيه من أحكام في هذا الشأن وغيره بالطريقة القرآنية، وهو يفضلها على جميع الطرائق المعروفة عند الفلاسفة والمتكلمين، لكمال أدلّتها وقوتها، وتمتاز بالدقة والحق، وتجعل أبواب الشبهات تنسد والأسئلة تكثر [25]. والمراد بكثرة الأسئلة ما يمكن الجواب به كدلائل إقناعية، ولما كانت عنده الدلائل السمعية ظنية، فإن كثرتها تجعلها تتحول إلى قطعية، ثم تصير قطعيتها أفضل من قطعية دلائل الفلاسفة والمتكلمين، وذلك لأنها أفيد، ولأنها تثير جوانب

كثيرة في الإنسان، كالعقل والوجدان وأحوال أخرى في النفس، ولهذا كان تأثيرها أكبر، وإقناعها أجود.

مع ذلك، فإن الرازي ظل متمسكا بدلائل العقل وطريقة الإمكان، لأن إثبات إمكان المحسوسات يؤدي إلى التوسل به إلى إثبات واجب الوجود، ولكن هذا الطريق ليس بآمن، باعتبار أن انعدام المحدثات لا يدل على انعدام الفاعل المختار، لذلك اعتبر أن حال الوجود من حيث هو يدل على إثبات واجب الوجود لذاته ، فكانت هذه الدلالة أصدق وعن الشبهات أبعد [26].

وللرازي دليل عقلي هام في إثبات واجب الوجود لذاته، وهو أن بديهة العقل تشهد على أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، ووجود الباري تعالى إن كان منفيا، فهو نفي للصانع وهو محال، لأن البراهين القاطعة تثبت الصانع، لذلك يبطل النفي، ويلزم إقرار بوجود الباري تعالى وثبوته [27].

هذا، وأما موقفه من الفلاسفة والمتكلمين في العلم الإلهي، فقد بقي هو هو في جميع مؤلفاته، حيث كان يردّ بقوة على الفلاسفة بأن المؤثر في العالم فاعل مختار، وليس العلة الموجبة، ويعارض أيضا المتكلمين في الحدوث كعلّة الحاجة إلى المؤثر، لأن الحدوث يكون مسبوقا بالعدم، والمسبوقية صفة لذلك الوجود، فثبت أن الحدوث ليس علّة الحاجة إلى المؤثر، ولا هي جزء من تلك العلة، ولأن العدم نفي محض، فلا يصح أن يكون علة المحتاج إلى المؤثر، بل المحتاج إلى المؤثر هو الوجود، والوجود الممكن فقط [28].

ولكن إشكالية البرهنة على وجود الباري تعالى تبقى قائمة لدى الفلاسفة والمتكلمين في جميع العهود والحضارات، فمنهم من يسلم بإمكان قيام البرهنة، ومنهم من يرفض ذلك أصلا، والرازي يعتبر من هؤلاء الرافضين لقيام البرهنة، لأن البرهنة الحقيقية تمر عن طريق الاستدلال من المؤثر إلى الأثر، الذي هو يسمى ببرهان اللم، وهو ما لا يقدر عليه عقل البشر، وأما برهان الآن، الذي هو استدلال من الأثر إلى المؤثر، فهو يعتبر دليلا وليس برهانا، كما تقدم الكلام في بداية هذه المسألة.

والدليل عليه بوجه آخر، هو أن بعض الفلاسفة المعاصرين يدحضون جميع البراهين التي يزعم أصحابها أنها كافية في إثبات وجود الباري تعالى، لأن الإنسان إذا لم يستطع البرهنة على وجود الله تعالى، فلن يستطيع فضلا عن ذلك أن يبرهن على عدم وجوده، ولأن تلك البراهين

المزعومة ليست براهين بالحقيقة، وإنما هي طرائق يهتدي بها الإنسان في تفكيره مع نفسه، وفطرة العقل تشهد أن الله المبرهن عليه ليس إلها حقيقيا، بل هو عبارة عن شيء من الأشياء في العالم (29).

لهذا، لما ذكر الرازي أدلة إثبات وجود الباري تعالى فلم يعتبرها براهين عليه، لأنه يعلم أن البرهنة عليه ممتنعة، وإنما المراد من تلك الدلائل طلب المعرفة والتقرب منه.

المسألة الثالثة: إثبات العلم بوجود الله تعالى.

لقد تكلم الرازي على إثبات العلم بالصانع أكثر من البرهنة على وجوده، لأن البرهنة عليه تمتنع ولا سبيل إليها، مادام العقل البشري قاصرا في هذا المجال، وكل ما يمكن أن يفعله هو تحصيل المعرفة به، بطرق كثيرة حسب مستويات الناس ومذاهبهم.

إذن هناك فرق بين المعرفة بالله تعالى والبرهنة عليه، ويرى الرازي أن المعرفة به تكون بأحد الأمور الأربعة:

الأولى: إما العلم بكونه موجودا، ويسمى دليل الوجود كما مرّ الكلام عليه سابقا.

الثاني: وإما العلم بدوام وجوده.

الثالث: وإما العلم بصفات الجلال ، وهي الاعتبارات السلبية.

الرابع: وإما العلم بصفات الإكرام، وهي الاعتبارات الإضافية.

ولما كانت ذاته تعالى مغايرة لهذه الأمور، فإن حقيقته غير وجوده، ومغايرة أيضا لدوامه، وأنها غير سلبية أو إضافية، فثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر، والمعلوم هو هذه الأمور فقط (30).

لذلك وضع الرازي ثبتا لمراتب التوحيد، وهي أربع مراتب:

- الإقرار باللسان.
- الاعتقاد بالقلب.
- تأكيد ذلك الاعتقاد بالحجة.
- أن يكون العبد مغمورا في بحر التوحيد، ولا يخطر بباله غير الأحد الصمد.

فالذي يعرف الله تعالى بالإقرار باللسان والاعتقاد بالقلب من غير دليل، فهو مقلد، والاختلاف في صحة إيمانه مشهور، وأما إثبات التوحيد بالدليل والبرهان واجب،وهو ما سعى

إليه العقلاء لإثباته بالدلائل العقلية والنقلية، وأما المقام الرابع، فهو الفناء في بحر التوحيد بطريق العرفان [31].

هذا، لقد ذكر الرازي كلاما عجيبا للفلاسفة في هذا الباب، وهو أن العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول، ولكن العلم بالمعلول لا يكون علّة للعلم بالعلم، والمراد بهذه العبارة، أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها بالتمام والكمال، إلا لبعض الناس فقط [32]. وهم الذين يعرفون الله تعالى بأصغر شيء أو بأكبره، وبأرذل شيء أو بأشرفه، وتلك هي دلائل الأنفس والآفاق، التي يؤخذ بها في التوحيد، فيثبت عندهم أن هناك صانعا واحدا للعالم.

هذا، فإن الرازي يفضل طريقة حدوث الصفات على باقي الطرق، لأن قبل العلم بإمكان ذوات الأجسام وقبل العلم بحدوثها نشاهد حدوث صفات وأحوال يمكن الاستدلال بها على وجود الصانع، وتلك الحوادث المحسوسة قد توجد في الأجسام الفلكية أو العنصرية ، فالأولى كحركات الكواكب والنجوم ودورانها وأضوائها وظلماتها والليل والنهار وقربها وبعدها عن الأرض، وأما الأجسام العنصرية، فمنها بساطتها وتركيبها وصفاتها ومنافعها، ومركباتها مثل الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان، وهذه الأنواع من الدلائل لها وقع كبير في القلوب، وتأثير قوي في العقول، كما أنها بعيدة عن الشبهات [33].

لقد اعتبر الاستدلال بأحوال الجسم العنصري وبأحوال عالم الأفلاك من أظهر الدلائل وأقواها، لأن القرآن الكريم مليء بهذه الدلائل، وأن البحث في مثل هذه الأنواع بحر لا ساحل له،حيث ينبهر العلماء بعظمتها، ثم يسلّمون الأمر بعد ذلك إلى الله العليم القدير الحكيم،ومن تلك الآيات قوله تعالى:" لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون " [34].

وأما الآية التي أبهرته هو، وكان تأثيرها قويا عليه، فقوله تعالى:" إن في خلقِ السموات والأرضِ واختلاف الليل والنهار والفلكُ التي تجري في البحر بما ينفعُ الناسَ وما أنزلَ اللهُ من السماءِ من ماءٍ فأحيا به الأرضَ بعد موتها وبث فيها من كلّ دآبةٍ وتصريف الرياح والسحابِ المسخّرِ بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون" [35]. وهذه الآية مشتملة على أنواع كثيرة من الدلائل، ولم يرد مثلها في كتب أخرى من الكتب السماوية، وأن هذا النوع من البحث بحر لا ساحل له، فأينما نظر الإنسان يشاهد الأفق الأعلى والشفق الأحمر، فتشتاق نفسه إلى معرفة ما بعد ذلك الأفق، وهذه الآية تتضمن ثمانية أنواع من الدلائل، الثلاثة الأولى من الفلك،هي:

خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، والخمسة الباقية من عالم العناصر، منها الفلك التي تجري في البحر، والماء الذي يحيا به النبات والحيوان، والآثار العلوية هي على نوعين: الرياح والسحاب [36].

والحق أن الرازي ذكر ثلاث طرائق معتبرة لتحصيل الإنسان للعلم بوجود الباري تعالى، اثنتان منها ترجع إلى الإنسان نفسه، وواحدة ترجع إلى الله تعالى، وهي :

الأولى: طريقة الاستدلال العقلي ، عبارة عن طلب المعرفة بالدليل، وبما أن الكلام قد سبق في أكثر من موضع عليها، خاصة في المبحث الثاني من الفصل الثاني من هذا الباب. وهذه الطريقة غير متناهية، لأن كل ذرة من ذرات العالم تشهد بوجود إله كامل واحد، كما قال الشاعر:

وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحد.

وأما كيف تحصل تلك المعرفة بالدليل، فإن أساس المعرفة الأولية هو الحس أو النفس ، لأن الأشياء في العالم إما مدركات بالحس أو بالنفس، ثم بعد ذلك تتألف معرفة أخرى من الدرجة الثانية وهي مدركات العقل والمنطق، كأن يدلّ الحس على أن الأجسام المحسوسة مركبة، ثم يستدل العقل على أن كل مركب ممكن، وكل ممكن له مؤثر، فيلزم أن كل مركب له مؤثر، ثم يستمر في الاستدلال بأن ذلك المؤثر ليس بجسم ولا بجسماني، فيثبت أن العالم له مؤثر أو صانع أو فاعل بالاختيار أو واجب، وهذه الألفاظ تقال بحسب مذاهب الناس، لهذا يكون الاستدلال بأحوال العالم العلوي والسفلي يحتاج إلى الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات، وقد تكثر الدلائل في المال الإلهي، مما يقوي اليقين ويزيل الشبهات [37].

وقد توسّع الرازي في إثبات صحة هذه الطريقة وأثنى عليها في قوله:" إذا عرفت هذه الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على سائر الطرق، فنقول: لما كان الأمر كذلك كانت الكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل، لاسيما القرآن الكريم" [38].

هذا، وأما من شكّك في تخليق الباري تعالى لأعضاء الإنسان ولسائر الأبدان، ويعتقد أن الخالق هو الأفلاك والكواكب أو العقل والنفس، فإن الرازي يردّ على شبهة تخليق الأفلاك بتماثل الأجسام، فلا يصح أن تكون العلّة في الأبدان، ويردّ على الشبهة الثانية بأن العقل إذا

كان ممكن الوجود فيفتقر إلى السبب، وبما أن الدور والتسلسل باطلان، فلابد أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب [39].

الثانية: طريقة تصفية الباطن أو العرفان. لقد تقدم الكلام عنها في المسألة الماضية، وتعني أن الهداية أو العلم بالله تعالى يتعلق بمنهج خاص ومشرب معين لكل واحد من السائرين إلى الله تعالى، بحيث يدرك هؤلاء الحقائق دون الاستعانة بالعقل، ولذلك وصف الرازي مجال هؤلاء بأنه بحر لا ساحل له [40].

ولكن من يعتقد أن الرازي اعتبر هذه الطريقة برهانية فقد كذب، بل هي طريقة في المعرفة بالله فقط، لأن البرهنة الذوقية، إما المراد منها البرهنة الإنسانية أو البرهنة الربانية، فالأولى باطلة، لأن أصحاب العرفان لا يتبعون طريقة البرهنة المعروفة، التي تأخذ مظهر المصادرة على المطلوب، ولأن المعرفة الذوقية متعلقة بالذات العارفة، ولا سبيل إلى استفادة الناس منها، ولا دليل على صحتها أو فسادها، لهذا لا يمكن الجمع بين فكرة البرهنة والذوق، بل هناك تناقض بين القول بالبرهنة القائم على وسيلة التعبير ودلائل سابقة، والذوق كحالة لا تحتاج إلى مثل تلك الوسائل والدلائل، فيبطل أن تكون هذه الطريقة برهانية.

وأما إن كان المراد هو البرهنة الربانية فهو باطل أيضا، لأن الباري تعالى ليس مطلوبا منه إقامتها لنفسه أو لغيره، فقد تبين بالوجهين أن هذه البرهنة غير ممكنة، فثبت أن طريقة العرفان أو الذوق، لا يمكن الاطمئنان إليها، الأمر الذي يجعل الناس لا يقبلون عليها.

الثالثة: طريقة التعليم الرّباني. تعني أن المعرفة بالمغيبات ممتنعة على الإنسان، إلا بتعليم من الله تعالى، وقد اكتفى الرازي بذكر الأدلة السمعية فقط على إثبات صحة هذه الطريقة [41]. منها قوله تعالى:" قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم" [42]. وقال أيضا:" وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبةٍ في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابسٍ إلا في كتاب مبين" [43]. وقال أيضا:" عالمُ الغيبِ فلا ُيظهرُ على غيبِه أحدًا. إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلُكُ من بين يديه ومن خلفِهِ رصَدًا" [44].

وجملة الآيات السابقة تدل على أن العلم بالمغيبات ممتنع على البشر، واتفق عليه العقلاء، ولكن الخلاف بين الناس يرجع إلى كيفية تحصيل البعض منه، وأما المراد بالتعليم المذكور في

الآيات السابقة، فهو تعليم الرسل فقط، ثم هم بدورهم يعلمون باقي الناس، وهذا المراد عليه إشكالات، لماذا يعلم بعض الناس دون الباقين ؟ فهل ذلك التعليم يحصل لعلّة أم لغاية ؟ إذا كان لعلّة فذلك محال، لأن الباري تعالى مـ ه عن أن يكون له مؤثر في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وأما بالنسبة للغاية فهو محال أيضا، لأن صاحب الغاية يكون محتاجا، والباري تعالى ليس بمحتاج، إلا إذا كان المراد بالغاية هو تحصيل المنفعة للبشر، مع ذلك يمكن أن يعود السؤال مرة أخرى، فلماذا لا يكون ذلك التعليم مباشرا للناس كافة ؟ مع العلم أيضا أن العقيدة الإسلامية ترفض الوسائط بين المخلوقات والخالق، وسيأتي توضيح عن هذه الفكرة في مبحث النبوة من هذا الفصل.

هذا، لقد كان الرازي حريصا كل الحرص على بيان تطابق العقل والسمع في هذه المسألة وغيرها، لأن دلائل القرآن الكريم سواء كانت دلائل الأنفس أو الآفاق هي المعتمدة لدى العقلاء، وهي بدورها من دلائل العقل، وفيها دعوة صريحة إلى النظر والاستدلال والتفكر، وذم التقليد والخلود إلى الأرض ، لذلك فإن كل من دعا إلى النظر والاستدلال، فهو على وفق القرآن الكريم، ودين الأنبياء [45].

هكذا ، كان الرازي يوفق بين تلك الطرائق ويقرّ بصحتها، وقد وضعها في ترتيب تكاملي بقوله:" وكان العقل إنما نظر إلى أضواء عالم الأزلية من ظلمات عالم الحدوث والإمكان فغلبته دهشة أنوار الأزلية فعميت عيناه فبقي متحيّرا فالتجأ بطبعه إلى مفيض الأنوار، فقال:" ربّ اشرح لي صدري " [46].

ولاشك أن هذه العبارة تجمع بين تلك الطرائق الثلاث السابقة الذكر، أولها طريقة الاستدلال العقلي بالحدوث والإمكان، وثانيها طريقة الدهشة من الأنوار الأزلية، المسماة بطريقة الذوق والعرفان، وثالثها طريقة الهداية باللجوء إلى الباري تعالى، المسماة بطريقة التعليم الرباني.

المسألة الرابعة: حدود العقل أو عجز العقل عن معرفة ذات الله تعالى.

لقد أثبت الرازي بدلائل كثيرة وجود الباري تعالى والعلم به، لكنه تراجع قليلا بالنسبة لقدرة العقل على إدراك المطالب الإلهية العالية، لأن العقول البشرية ضعيفة، لا تستطيع استقبال أنوار عالم الغيب والشهادة، وقد احتج على ذلك بثلاثة أمور:

الأول: لما كان معظم الناس من الخالدين إلى الأرض، لتمسكهم بعالم المحسوسات، فلا توجد إلا قلة قليلة منهم من يرتقي إلى عالم الخيالات، ثم قد ترتقي قلّة من تلك القلّة إلى عالم المعقولات، وبما أن هذا العالم الأخير فيه درجات، والأرواح المقدسة في مراتب لا تتعداها، فلابد أن أكثر العقول الفاضلة عندما تصل إلى عالم الأنوار تتلاشى وتضمحل، لأنا عاجزة عن استقبال تلك الأنوار، وقد استدل عليه بقوله تعالى:" وسقاهم ربهم شرابا طهورا"[47]. فثبت أن العقل يتعثر في الطريق، ولا يستطيع أن يصل إلى الغاية المطلوبة بمفرده [48].

الأمر الثاني: لما كانت الإدراكات العقلية غير منتهية إلى المطالب الإلهية العالية، فيجب الأخذ بالأولى والأخلق، لأنه تقدم في المسائل السابقة، على أن طريق إثبات الفاعل المختار هو حدوث العالم دون وسائط، والأخذ بما هو يقيني واجب، وطرح المشكوك المشتبه مثله، ولما كان طريق العقل قائما على الوسائط، فثبت أن طريق العقل القائم على الوسائط ليس يقينيا، لأن الوسائط التي كان بها خلق العالم لا دليل على وجودها ، ويستحيل أن يكون أكثر من مؤثر واحد في الوجود، لذلك يسقط القول بالوسائط، فثبت أن الله تعالى قادر على الإيجاد والتكوين دون وسائط [49].

الأمر الثالث: وهو أن الذي يتمسك بمبدأ "لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول" يجب عليه أن يسلّم بقصور عقول البشر، لأن الصفات الإلهية المعروفة والمقررة كصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تدرك بالعقول، فثبت أن العقل حينما يكون منبهرا يكون قاصرا جدّا في إدراك المطالب العالية الإلهية [50].

ولما كان الرازي هو صاحب هذا المبدأ، فلا عجب أن يقول بقصور العقل، لأن جميع الدلائل التي أقامها على إثبات ذلك، هي في الحقيقة ترجع إلى هذه الأمور، ومن تلك الدلائل التفاوت بين قدرة العقل والمطالب العالية الإلهية، حيث أن الله تعالى غير متناه في الذات والصفات، بينما العقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي، فثبت أن العقل قاصر [51].

ومن الأدلّة عليه، دليل ندرة الإنسان الكامل، حيث أن القضايا العقلية المحضة يصعب العلم بها على سبيل التمام والكمال، إلا لأشخاص قليلين جدا، الذين أعرضوا عن عالم الحس والخيال، وارتقوا إلى عالم المعقولات المجردة، ولما كان طريق العقل ليس متيسرا لكل الناس ،

فإن طريق القرآن الكريم متاح لجميع الخلق، وهو طريق موصل إلى القضايا العقلية المجردة، فثبت أن العقل قاصر(52).

ـ ومنها دليل عدم معلومية ذات الله تعالى للبشر، وعليه براهين:

البرهان الأول: لو علم الإنسان حقيقة الله تعالى، لعلم كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان، والتالي كاذب والمقدم مثله، لأن بيان الشرطية من أنه مبدأ للأشياء، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول.

البرهان الثاني: والمعلوم من الباري تعالى عند البشر هو الأمور الكلية دون الأمور الخصوصية، كالعلم بأنه واجب ، وأن الذات الواجبة مقيدة بقيد التجرد عن المادة ولواحقها، ثم أن المعرفة بالذات الواجبة المجردة مقيدة بقيد العَالِمِيَة والقادِرية. لذلك فإن الذات الإلهية تصبح مفهومة بذه الأمور الكلية دون اعتبار لشراكة فيها.

البرهان الثالث: إن الاستقراء يدلّ على أن معرفة الإنسان تكون بوجهين:

أحدهما:ما يعرفه بالنفس كالألم واللذة والجوع والعطش وجملة ما هو حاضر في النفس،

وثانيهما: ما يعرفه بالتشبيه والتمثيل، ولكن المتشابان يشتركان في وجوه، ويختلفان في أخرى، فثبت أن التشبيه لا يفيد معرفة المشّبه.

ولما استحالت معرفة ذات الله تعالى وصفاته بالوجه الأول، فبقي الثاني، حيث يمكن معرفة بعض صفاته السلبية والإضافية، ولكن تبقى المعرفة بذاته تعالى ممتنعة.

البرهان الرابع: لو عرف الإنسان الباري تعالى بعقله، لكانت الصورة الحاصلة في العقل مساوية لماهية المدرك، وذلك محال (53).

ـ ومنها بيان امتناع تعريف الباري تعالى، لما كانت ماهيته غير معلومة للبشر، بخلاف وجوده، فوجب التغاير بين الماهية والوجود (54). وبما أن التعريف يقوم على الماهية، فلا يمكن تعريفه، وأما معرفة الإنسان بوجوده وصفاته السلبية والإضافة، فلا تدل تلك المعرفة على المعرفة بحقيقته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن التعريف لا يقوم على السلب بحسب شروطه المنطقية، فثبت أن تعريف الباري تعالى ممتنع.

هذا، وأما الطريق إلى حضرة الباري تعالى هو الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل، فلأنه طريق عظماء الحكماء وأساطين الفلسفة، كما يقول الرازي، ولأن عقول البشر عاجزة عن تحصيل اليقين في المطالب العالية الإلهية(55).

هكذا، ينتهي الرازي بعد بحث طويل في أمور العقل والمعقولات، وبعد اطلاع عميق في العلوم المختلفة، إلى بيان عجز العقل وقصوره عن تجاوز عالم الطبيعة، وقد وصل إلى هذه النتيجة، لا ببيان عقلي فقط، بل بتجربة مليئة بالمغامرات الفكرية.

وصفوة القول، فإن إقامة الأدلة على وجود الله تعالى ليس من أجل الجدل عند الرازي، وفي الفكر الإسلامي أيضا على العموم، بل من أجل تحصيل العقائد الحقة في قلوب الناس وتقوية الإيمان (56).

ولما كان يقول بالأولى والأخلق وبالعلم الضروري في إدراك وجود الباري تعالى في لحظات عجز العقل، فإنه في الوقت نفسه قد ملأ مصنفاته بالأدلة العقلية على إثبات وجود الباري تعالى، وأكثر من هذا، لقد كان يركب الأدلة السمعية تركيبا عقليا في الغالب الأعم، مما يدل على أن دلائل العقل تشغل مساحة واسعة جدّا من فكره الفلسفي والكلامي.

هوامش المبحث الأول من الفصل الرابع من الباب الثالث

(1) التهانوي . الكشاف . ج 1 . ص 58.
(2) ابن تيمية . مجموع الفتاوى . مج 2 . ص 83.
(3) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 38 وما بعدها.
(4) الرازي . التفسير الكبير . مج 1 . ج 2 . ص 87.
(5) الرازي المباحث المشرقية . ج 2 . ص 472-473.
(6) المصدر نفسه . ج 2 . ص 474-475.
(7) المصدر نفسه . ج 2 . ص 476.
(8) المصدر نفسه . ج 2 . ص 477.
(9) الرازي . لباب الإشارات والتنبيهات . ص 145 وما بعدها.
(10) الرازي . تفسير سورة الإخلاص . مخطوط بباريس تحت رقم 4577 . ص 99-ب.
(11) الرازي . أساس التقديس . ص 4.
(12) المصدر نفسه . ص 14-15.
(13) المصدر نفسه . ص 18.
(14) الرازي . شرح الإشارات . ص 293-294/ والمطالب العلية ج 1. ص72-73/ والمباحث المشرقية ج 2 . ص 468.
(15) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 71 / والأربعين . ج 2 . ص 103/ ولباب الإشارات . ص 150.
(16) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 51.
(17) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 457-468.
(18) المصدر نفسه . ج 2 . ص 470.
(19) الرازي . الملخص.ص 239/ والمحصل .ص 149/ ومعالم أصول الدين . ص 38-40/ والمطالب العالية ج 1 . ص 184، 200.
(20) المصادر نفسها . الأول ص 240/ والثاني . ص 147 وما بعدها / والثالث. ص 39-40/ والرابع . ج 1 . ص 200، 215.
(21) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 471.
(22) المصدر نفسه . ج 2 . ص 470-471.
(23) الرازي . المسائل الخمسون . ص 20.

(24) القاضي البيضاوي . متن طوالع الأنوار . ط 1 . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. القاهرة 1302 هـ . ص 51.

(25) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 236.

(26) الرازي . لباب الإشارات . ص 150.

(27) الرازي . المسائل الخمسون . ص 29.

(28) الرازي . المطالب العالية . ج 3 . ص 286 / ج 4 . ص 233-234.

(29) كارل ياسبيرس . مدخل إلى الفلسفة . تر : محمد فتحي الشنطي. ط 1. مكتبة القاهرة الحديثة 1967 . ص 91.

(30) الرازي . التفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 112-113.

(31) المصدر نفسه . مج 11 . ج 22 . ص 9-10.

(32) المصدر نفسه . مج 7 . ج 13 . ص 9.

(33) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 215-216.

(34) سورة غافر . الآية 57.

(35) سورة البقرة . الآية 164.

(36) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 235-236.

(37) الرازي . تفسير سورة الإخلاص.ص 99-ب/ والتفسير الكبير .مج 1.ج 1. ص 9 / مج 1 .ج 2 . ص 98 / مج 2 . ج 4 . ص 218 / مج 7 . ج 14 . ص 122/ والمسائل الخمسون . ص 26-27.

(38) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 216.

(39) المصدر نفسه . ج 1 . ص 226-227.

(40) الرازي . التفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 10.

(41) المصدر نفسه . مج 1 . ج 2 . ص 209 / مج 11 . ج 21 . ص 149-150.

(42) سورة البقرة . الآية 32.

(43) سورة الأنعام . الآية 59.

(44) سورة الجن . الآيتان 26-27.

(45) الرازي . التفسير الكبير . مج 1 . ج 2 . ص 91.

(46) المصدر نفسه . مج 11 . ج 22 . ص 34 . وأما الآية الواردة فهي من سورة طه . الآية 25 . وهي من دعاء موسى عليه السلام لما أمره الله تعالى بالذهاب إلى فرعون ، فقال ذلك.

(47) سورة الدهر أو الإنسان . الآية 21.

(48) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 50-52.

(49) المصدر نفسه . ج 3 . ص 108-109.

(50) الرازي . معالم أصول الدين . ص 66.

(51) الرازي . أسرار التن يل وأنوار التأويل. ص 131.

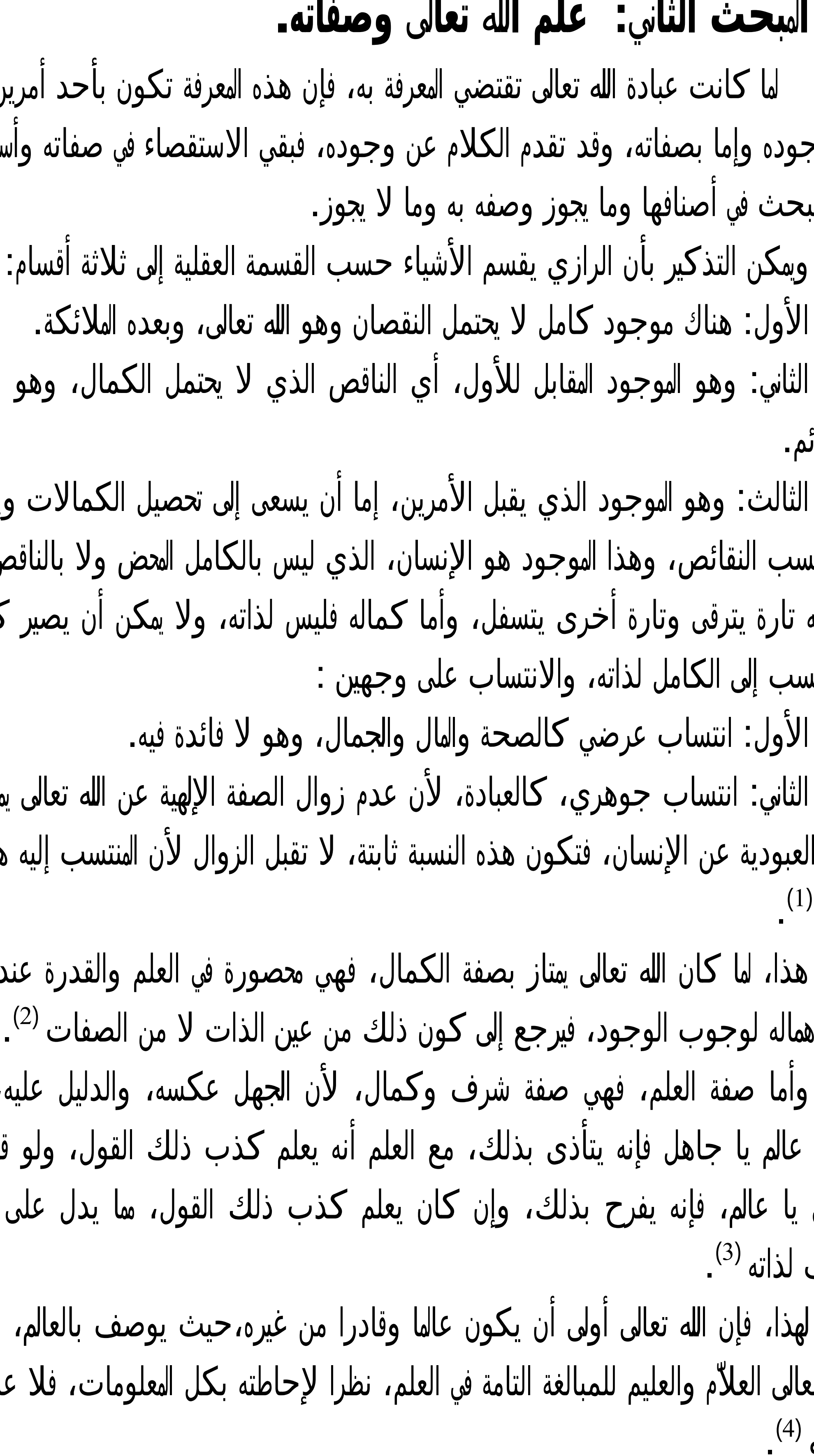
(52) الرازي . التفسير الكبير . مج . ج 13 . ص 9.

(53) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 521 وما بعدها

(54) الرازي . لبات الإشارات . ص 147.

(55) الرازي . المطالب العالية . ج 1 . ص 41-51.

(56) التريكي عمر . الذات الإلهية عند الإمام الرازي . ص 153.



المبحث الثاني: علم الله تعالى وصفاته.

لما كانت عبادة الله تعالى تقتضي المعرفة به، فإن هذه المعرفة تكون بأحد أمرين، إما بوجوده وإما بصفاته، وقد تقدم الكلام عن وجوده، فبقي الاستقصاء في صفاته وأسمائه، والبحث في أصنافها وما يجوز وصفه به وما لا يجوز.

ويمكن التذكير بأن الرازي يقسم الأشياء حسب القسمة العقلية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: هناك موجود كامل لا يحتمل النقصان وهو الله تعالى، وبعده الملائكة.

الثاني: وهو الموجود المقابل للأول، أي الناقص الذي لا يحتمل الكمال، وهو الجمادات والبهائم.

الثالث: وهو الموجود الذي يقبل الأمرين، إما أن يسعى إلى تحصيل الكمالات وإما يسعى إلى كسب النقائص، وهذا الموجود هو الإنسان، الذي ليس بالكامل المحض ولا بالناقص المحض، أي أنه تارة يترقى وتارة أخرى يتسفل، وأما كماله فليس لذاته، ولا يمكن أن يصير كذلك إلا إذا انتسب إلى الكامل لذاته، والانتساب على وجهين :

الأول: انتساب عرضي كالصحة والمال والجمال، وهو لا فائدة فيه.

الثاني: انتساب جوهري، كالعبادة، لأن عدم زوال الصفة الإلهية عن الله تعالى يمتنع زوال صفة العبودية عن الإنسان، فتكون هذه النسبة ثابتة، لا تقبل الزوال لأن المنتسب إليه هو الباري تعالى [1].

هذا، لما كان الله تعالى يمتاز بصفة الكمال، فهي محصورة في العلم والقدرة عند الرازي، وأما إهماله لوجوب الوجود، فيرجع إلى كون ذلك من عين الذات لا من الصفات [2].

وأما صفة العلم، فهي صفة شرف وكمال، لأن الجهل عكسه، والدليل عليه، إذا قيل لرجل عالم يا جاهل فإنه يتأذى بذلك، مع العلم أنه يعلم كذب ذلك القول، ولو قيل لرجل جاهل يا عالم، فإنه يفرح بذلك، وإن كان يعلم كذب ذلك القول، مما يدل على أن العلم شريف لذاته [3].

لهذا، فإن الله تعالى أولى أن يكون عالما وقادرا من غيره،حيث يوصف بالعالم، وقد يقال عليه تعالى العلاّم والعليم للمبالغة التامة في العلم، نظرا لإحاطته بكل المعلومات، فلا عليم مطلق إلا هو [4].

ومما لا شك فيه أن الرازي يعارض الفلاسفة بشدة في هذه المسألة، ويردّ على قولهم أن الله تعالى لا يعلم إلا الكليات، وللتعرف على آرائه في هذا المبحث، فلابد من تقسيمه إلى خمس مسائل، الأولى في علم الله تعالى بذاته، والثانية في علمه تعالى بالجزئيات، والثالثة في باقي الصفات، والرابعة في تصنيف صفات الله تعالى، والخامسة في أسماء الله تعالى.

المسألة الأولى: علم الله تعالى بذاته المخصوصة.

إن معنى كونه تعالى عالما بذاته هو أن ماهيته المفردة حاضرة له، لأن هناك نسبة مخصوصة حاصلة بين العالم والمعلوم، وهي عبارة عن شعور وعلم وإدراك، كما أن تلك النسبة أمر زائد على الذات، فثبت أنه تعالى عالم وله علم بذاته وبغيره [5]. ولو لم يكن كذلك، لكان جاهلا، ووصفه بالجهل محال، لأنه يمتنع أن يقصد كفاعل مختار إلى أمر ليس معلوما لديه، كما يستحيل أن يعلم بالغير، دون أن يحصل له علم بذاته المخصوصة، بحيث يكون العلم بجميع الموجودات مبدأ، لابد من العلم به، وإلا صار علمه ناقصا، والنقصان ليس من صفات الكمال، فثبت أن علمه تعالى يتضمن العلم بذاته المخصوصة و بجميع المعلومات.

ولما احتج المتكلمون بدليل الإحكام والإتقان على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات[6]، فإن الرازي يتفق معهم من حيث المبدأ، ويخالفهم في الدليل، لأن دليل الإحكام والإتقان ليس قويا، باعتبار أن تصور الحقائق والماهيات حاصل لله تعالى لكونه تعالى قادرا مختارا، وأنه يفعل بالقصد إلى التكوين والتخليق المشروط بتصور تلك المعلومات، وأما من اعتقد بخلاف ذلك ، فإنه يخلع عن الله تعالى القصد وهو محال، لأن العلم بذلك ضروري، فلابد أنه تعالى عالم بجميع الماهيات ومنها ماهيته المفردة المخصوصة [7].

لقد استدل الرازي على علمه تعالى بذاته المخصوصة بوجوب علمه تعالى بالأثر الأول الصادر عنه، وعلمه تعالى بالأثر الأول يوجب علمه تعالى بالأثر الثاني، وهكذا يكون الأثر الأول علّة قريبة للأثر الثاني، وبما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فثبت أن المراد بعلم الغيب هذا العلم بذاته المخصوصة، وبعلمه هذا قد يحصل له علم بالآثار الصادرة عنه[8]. والعكس ليس صحيحا، لأن العلم بالأثر لا يفيد العلم بالمؤثر، بمعنى أن علمه بذاته تعالى ليس إلا له، وهو المسمى بمفاتح الغيب [9].

هكذا، يتبن أنه تعالى عالم أوّلا بذاته المخصوصة، ثم يحصل لديه علم آخر من ذلك العلم، وهو العلم بكل الموجودات الأخرى، فيكون العلم الثاني متعلقا بالأول، لأن المعتبر في العقل أن علمه تعالى مغاير لذاته، خلافا لجمهور المعتزلة، لأن علم الإله عند الرازي وجمهور الأشاعرة هو إضافة مخصوصة.

هذا، ويمكن الاستدلال على إثبات علمه تعالى لذاته المخصوصة باختلاف علمه عن علم الإنسان، وبما أن عقول البشر لا تستطيع تحصيل المعارف دفعة واحدة، بل بالتدريج، ولا إلى أوّل ولا إلى آخر، فثبت أن علم الله تعالى بالمعلومات الممكنة غير متناهية، وأنه يحصل دفعة واحدة، لأنه غير مستفاد من الفكر والتأمل كعلم الإنسان [10].

إن جميع الحجج المذكورة في هذا الشأن يمكن أن تردّ إلى واحد من البرهانين:

الأول: لقد سبق الكلام في موضوع العلم، أن المجردات تعقل ذاتها، وبما أن الباري تعالى مجرد، فهو يعقل ذاته، كما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وبما أن ذاته تعالى علة في كل الممكنات، فيلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بسائر الممكنات.

الثاني: كل ما في حق الباري تعالى هو واجب، لأنه واجب من جميع الجهات، ومادام واجب الوجود واحد، فهو عالم بجميع الماهيات التي تغايره، والعالم بغيره يمكن أن يعلم ذاته، وهو المطلوب [11].

وهذا كله يدل على أن الله تعالى عالم بذاته المخصوصة، وإلا لكان ممكنا لا واجبا، فالواجب لذاته هو الذي يكون موجودا لذاته وبذاته، وما سواه يفتقر إليه من جميع النواحي، منها العلم، لذلك فهو عالم بكونه عالما.

المسألة الثانية: علم الله تعالى بالجزئيات.

إن الرازي يرفض أن يقتصر علمه تعالى على الكليات فقط، لذلك كان يردّ بقوة على الفلاسفة، بأنه تعالى عالم بالجزئيات أيضا، لأن واجب الوجود لذاته كامل، لو لم يكن عالما بالجزئيات، لكان ناقصا، والنقص عليه محال.

وإذا كانت هذه الحجة من الحجج الخطابية، التي لا تفيد في القطعيات [12]. فقد لجأ الرازي إلى مبدأ كونه تعالى عالما بكل المعلومات، لكي يستدل بأن ذلك العلم يتضمن العلم بالجزئيات، كما تقدم الكلام في المسألة السابقة، على أن العالم بالعلة عالم بالمعلول.

ولما كان الله تعالى عالما بذاته المخصوصة، فوجب أن يكون عالما بجميع المعلومات الأخرى، ومنها الجزئيات، لأن العلم بالبعض يقتضي العلم بالكل أيضا، ومادام يعلم الكليات التي هي جزء من العلم بالكل، فلابد أنه يعلم الجزء الآخر، الذي هو من الجزئيات وهو المطلوب [13].

ومن أظهر الدلائل عند الرازي على أن الله تعالى يعلم الجزئيات، دلائل القرآن الكريم، حيث أنه جاء فيه الاستدلال بالجزء المحسوس على الكلي المعقول المجرد، وذلك في قوله تعالى: "وعنده مفاتحُ الغيب لا يعلمُها إلا هو ويعلمُ ما في البر والبحرِ وما تسقطُ من ورقةٍ إلا يعلمُها ولا حبّةٍ في ظلماتِ الأرضِ ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلا في كتابٍ مبِين"[14].

ولما ذكر المعقول المجرد الذي هو قوله: "وعنده مفتاح الغيب لا يعلمها إلا هو"، فتبعه بذكر الجزئيات المحسوسة، التي هي كائنات البر والبحر، وسقوط أوراق الأشجار، ثم عاد مرة أخرى إلى القضية العقلية المجردة في قوله:" ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) مما يدل على علمه تعالى بالجزئيات، وأن إثبات هذا العلم يدلّ عليه أيضا قول المتكلمين، بأنه تعالى لما صنع العالم بإتقان وإحكام، فدلّ ذلك على كونه تعالى عالما بجميع جواهره وأعراضه، كما يدل عليه أيضا قول الحكماء على أنه تعالى مبدأ لجميع الممكنات، والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالأثر، كما مرّ سابقا، فوجب كونه تعالى عالما بكل المعلومات، وهذا دليل على أنه عالم بالجزئيات والكليات معا، وهو المطلوب [15].

هذا، وأما المثبتون لعلم الله تعالى بالجزئيات، فأقوى حجة عندهم، هي أن بدن الحيوانات مركب من مواد متشابهة الأجزاء والامتزاج، ولكنها مختلفة الطبائع والأوضاع والجهات، وبما أن فاعل بدن الحيوان ليس هو من الطبيعة، لأن القوة الواحدة من الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا، فلابد أن المنافع والكمالات الحاصلة في أبدان الحيوانات تكون صادرة عن فاعل حكيم قادر عالم بالكليات والجزئيات [16].

وقد أبطل الرازي قول الفلاسفة المنكر لعلم الله تعالى بالجزئيات بثلاث حجج:

الأولى: إن فاعل أبدان الحيوانات يجب أن يكون عالما، والفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وهذا يدل على علمه تعالى بالجزئيات.

الثانية : لقد سبق القول بأن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان، فيجب تنزيه الله تعالى عن النقائص.

الثالثة: لما كانت الماهية موصوفة بالقيود التي صارت بها شخصا معينا واقعا في وقت معّين من معلولات الله تعالى، فإن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، حسب الفلاسفة أنفسهم، وهو المطلوب [17].

لذلك يلزم من علمه تعالى كواجب الوجود لذاته علمه بما هو علّة لشخص ما، حيث يكون ذلك الشخص معلوما لديه، وإذا لم يكن معلوما، فيمتنع أن يحصل ذلك الشخص، ومادام هو حاصل، فلابد أن موجده كان عالما به قبل وجوده وبعده.

المسألة الثالثة: صفات الله تعالى.

لقد كان الرازي يميل مرّة إلى الفلاسفة في طريقة العلم الإلهي القائمة على مبدأ العقل لذاته، ومرّة أخرى يأخذ بطريقة المتكلمين القائمة على مبدأ الإحكام والإتقان، بعد أن هذبها ، في كونه تعالى فاعلا بالاختيار، لا موجبا بالذات.

كما كان يقول بالإضافة المخصوصة في مفهوم العلم والإدراك والشعور، أي ليس العلم عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك، حسب قول الفلاسفة، وإنما الإضافات لا آخر لها ولا تنقطع، ولكن لها بداية، فأوّلها العلم بالذات، وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات، لأن البرهان قائم على وجوب تناهي الممكنات إلى أوّل وليس إلى آخر [18].

لقد سبق الكلام على أن العلم والقدرة من صفات الكمال، فالعلم لما كان كمالا لذاته، فصار محبوبا لذاته، وكذلك القدرة، مع ذلك اختلف الناس في صفاته تعالى، فلابد من تذكير بمذاهبهم في هذه المسألة.

من المعروف عن جمهور الفلاسفة أنهم ينفون الصفات عن الله تعالى، من أجل إثبات أن ذاته تعالى واحدة، وإلا حصل قديمين أو أكثر في ذاته تعالى، ومن المفروض أن تكون واحدة ، وقد وافقهم المعتزلة في ذلك، وقالوا يمتنع ثبوت قديم آخر سوى ذات الله تعالى، وأما الأشاعرة فقد اتفقوا على ثبوت الصفات، وهي موجودة قديمة قائمة بذاته، ولكن المعتزلة والرازي بالغوا في إنكار قديم سوى الله تعالى، مع ذلك قالوا به في المعنى، عندما قالوا بأمور كثيرة ثابتة في الأزل، كأحوال الصفات، وإذا كان هذا التفسير لديهم يثبت قدماء مع الله تعالى، ففي الحقيقة أن وجود القدماء ممتنع أصلا [19].

لقد أرجع الرازي اضطراب العلماء في إثبات الصفات ونفيها إلى مقدمتين:

الأولى: في اعتبار العقل أن الوحدة كمال والكثرة نقصان، مما جعل نفاة الصفات يبالغوا في التوحيد بإنكار الصفات.

الثانية: بما أن الموجود القادر على جميع المقدورات يكون عالما بجميع المعلومات، فلابد أنه أكمل من الموجود الذي لا يكون قادرا عالما، ولما كانت ماهيات الصفات مختلفة متغايرة فوجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى [20]. ولا يخرج رأي في الصفات عن هتين المقدمتين.

هذا، ولكن ليس الفلاسفة جميعا ينفون الصفات بل منهم من يثبتها كالفلاسفة الإلهين، حيث أن الصفات عندهم على نوعين سلبية وإضافية، الأمر الذي يجعل كثرة السلوب لا توجب كثرة في الذات، وكذلك كثرة الإضافات [21].

هكذا، يكون قول مثبتي الصفات دالا على كونه تعالى عالما قادرا، وهما أمران ثبوتيان معلومان زائدان على الذات [22]. لقد كان هذا المذهب مذهب الأشاعرة أيضا، حيث يثبتون لله تعالى صفات قديمة زائدة على ذاته، بمعنى يكون عالما بعلم وقادرا بقدرة ومريدا بإرادة، خلافا للمعتزلة والفلاسفة المشائين، الذين جعلوا صفات الله تعالى هي عين ذاته، وإن كانت متحدة بالذات، ولكنها في الحقيقة تختلف عن الذات في المفهوم والاعتبار، وكان هذا أيضا مذهب المتصوفة، بقولهم أن صفات الله تعالى، عين ذاته بحسب الوجود، وغير ذاته بحسب التعقل، واحتجوا بأن ذاته تعالى بالنسبة إلى المعلومات علم وبالنسبة إلى المرادات إرادة، وجميعها شيء واحد [23].

ولما كان المثبتون للصفات يميزون بين الذات والصفات ، فلأن الصفات عندهم مغايرة للوجود ولكيفياته، بينما حقيقة واجب الوجود وماهيته موجبة لوجوده ، فالفرق واضح بين الذات والصفات، مثال ذلك، إذا قلنا: ذات الله تعالى ذات، فهذا القول يختلف عن قولنا الآخر: ذات الله تعالى عالمة قادرة، حيث صار كونه عالما قادرا غير نفس تلك الذات [24].

وقد يتخيل خصوم المثبتين للصفات شبهة وجود قدماء كثيرين، عند من يقول بإثبات الصفات، ولكن الله تعالى قديم يمتنع عليه العدم والفناء، بمعنى هو أزلي أبدي، والأمر يختلف بالنسبة لقدماء آخرين عند من يقول بم، لأن القديم صفة وليس هو عين الذات، وذلك لا ينعكس، فإن كون الشيء قديما لا يفيد نفي الأولية عنه، وإنما القدم دال على طول المدة فقط[25].مع ذلك يبقى الإشكال قائما.

كما أن هناك شبهة أخرى في مذهب مثبتي الصفات، وهي أن تعدد الصفات يلزم عنه كثرة في حقيقة الله تعالى، ولا تكون تلك الحقيقة واحدة، ولكن الرازي يردّ على هذه الشبهة بأن واجب الوجود لذاته واحد في ذاته، وأما الصفات فهي كثيرة غير متناهية، لأنها عبارة عن سلوب أو إضافات، ومهما كثرت فالذات تبقى واحدة [26]. لأن الصفات لو كانت هي عين الذات، فإما أن تنعدم وهو محال، وإما أن تكون موجودة، عندئذ تحصل الكثرة في ذاته تعالى وهو محال أيضا، فثبت أن الشبهة الحقيقية في قول نفاة الصفاة، لا عند مثبتيها.

هذا، وأما الصفات المعتبرة في التوحيد، فهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وبما أنا العلم سبق الكلام عليه في المسألة الأولى، وأما كونه تعالى قادرا، فهو الذي يصح أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا، والفعل يصح فيما ما يزال، فالله تعالى قادر، لأنه قادر على التكوين والإيجاد في الأزل، وفيما يزال [27].وأما أنه حي ومريد وسميع فتعني:

ـ أنه تعالى حي، أي الذي يقدر ويعلم، وهو الدرّاك الفعال، أي المدرك لكل المعلومات والفاعل لكل الممكنات، وهذا يعني نفي الامتناع عنه، ولما كان الامتناع صفة عدمية، ونفيها هو نفي النفي، فثبت أن صفة الحياة ثبوتية [28].

ـ وأنه تعالى مريد، لأنه يحدث الحوادث في وقت خاص وكيفية خاصة، والإرادة تختلف عن القدرة، فالإرادة تأثير بالتخصيص، والقدرة تأثير في الإيجاد، والإرادة صفة زائدة على العلم حسب الرازي [29].

ـ وأنه تعالى سميع بصير، لأن الحي لابد أن يتصف بالسمع والبصر وإلا اتصف بضدهما وهو محال [30]. وأن السمع والبصر صفات شرف لدى الكائنات الحية، وفقدانها نقصان، وقس على هذا سائر الصفات.

المسألة الرابعة : تصنيف صفات الله تعالى

إن الرازي وضع تصانيف مخالفة للمتكلمين والفلاسفة، وقد كان المتكلمون يقسمون الصفات إلى ثلاثة أنواع: ما يجب على الله تعالى، وما يجوز أن يوصف به، وما يستحيل وصفه به، وهذا التقسيم قد وضع وفق حكم العقل، الذي يحكم على الأشياء بالوجوب أو

الجواز أو الاستحالة، وهناك تقسيم آخر لديهم، وهو أنْ تُقسم الصفات إلى ذاتية أو معنوية أو صفات الأفعال [31].

وأما تصنيف الرازي، فهو على نوعين :

النوع الأول: تقسيم الصفات إلى إضافية وسلبية، وقد استمده من القرآن الكريم، لأن لفظه مشعر بأن صفات الله تعالى محصورة في أمرين.: الإضافات والسلوب، في قوله تعالى:" تبارَكَ اسمُ ربكَ ذي الجَلاَل والإكرَامِ"[32].

وأما تقديم الصفات السلبية على الإضافية، فيرجع إلى أن السلوب تتحقق بتصور واحد، حيث يكفي في ذلك المسلوب ذاته أن تظهر الصفة، وأما الإضافات فتحتاج في تحقيقها إلى غيرها، لوجود مضافين [33]. وقد سّمى الصفات الإضافية في بعض الأحيان بالصفات الثبوتية أو الإيجابية، التي هي: القدرة والعلم والإرادة والحياة، والمسماة في لفظ القرآن الكريم بصفات الإكرام، ولما كان الله تعالى خالقا للعالم، فالخلق يقتضي القدرة والعلم والإرادة وغيرها من الصفات الإيجابية، وتقابلها الصفات السلبية المسماة بصفات الجلال، لكونه تعالى صمدا، وهذه الصفات غير متناهية، لأن المراد هو سلب جميع الممكنات عن الله تعالى.

هكذا، كان الرازي يمّيز دائما بين نوعين من الصفات، فهي إما ثبوتية أو سلبية، ولكنه كان يذكرها باصطلاح المتكلمين أو الفلاسفة أو يمزج بينهما، لأنه كان يجمع بين العلمين، فهو يذكر الثبوتية، كالقادر والعالم والمريد وغيرها باصطلاح المتكلمين، كما يستعمل المبدأ والفاعل وغيرها باصطلاح الفلاسفة، وكذلك الحال في الصفات السلبية كالقدوس والسلام والغني والواحد عند المتكلمين، وقد يسلب عن واجب الوجود لذاته جميع صفات الممكنات، كقولنا: ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بحال ولا بمحل.

والواقع أنه كان يشرح لغة علم بلغة علم آخر، كقوله في شرح بعض الصفات الثبوتية، أن المراد بالمبدأ الأول الذي لا يكون مسبوقا بغيره، ويكون سابقا على غيره، والفاعل أو المريد هو الذي يكون عالما بما يصدر عنه، ولا يكون ذلك الصادر منافيا، وذلك أن كونه تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا سلبي، لأنه عبارة عن سلب المادة [34].

النوع الثاني: وهو تقسيم الصفات في كتاب شرح أسماء الله الحسنى، وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام أساسية، وهي الثبوتية الحقيقية والثبوتية الإضافية والثبوتية السلبية، ثم ركب منها أربعة أقسام أخرى، وهي:

- ما يكون صفة حقيقية مع صفة إضافية.
- ما يكون صفة حقيقية مع صفة سلبية.
- ما يكون صفة إضافية مع صفة سلبية.
- ما يكون صفة حقيقية وإضافية مع صفة سلبية.

هكذا، يكون مجموع الأقسام سبعة على النحو الآتي:

القسم الأول: الصفة الحقيقية ، كقولنا: إنه موجود وشيء وحي.

القسم الثاني: الصفة الإضافية فقط، كقولنا: معبود ومعلوم ومذكور ومشكور، ويا من هو معبود في كل مكان وهو العلي العظيم، وهذه إضافات محضة.

القسم الثالث: الصفة السلبية، كقولنا: قدوس وسلام وغني وأحد وواحد، فالقدوس هو المسلوب عنه مشابهة الممكنات، والسلام هو المسلوب عنه العيوب، والغني هو المسلوب عنه الحاجة، والأحد هو المسلوب عنه الكثرة والواحد هو المسلوب عنه النظير.

القسم الرابع: الصفة الحقيقية مع الإضافية، كقولنا: عالم وقادر ومريد وسميع وبصير، إن العلم صفة قائمة بالذات ولها إضافة إلى المعلومات، وكذلك باقي الصفات من هذا القبيل.

القسم الخامس: الصفة الحقيقية مع السلب، كقولنا: قديم أزلي، بمعنى موجود لا يسبقه عدم فوجوده صفة حقيقية، ولا يسبقه عدم سلب، أي نفي العدم السابق،ونفي النفي ثبوت، لذلك فهي صفة ثبوتية.

القسم السادس: الصفة الإضافية مع السلب، كقولنا: أوّل وآخر، فالأول ما يسبق غيره ولا يسبقه غيره، فكونه سابقا إضافة، وكونه لا يسبقه غيره سلب.

القسم السابع: الصفة الحقيقية مع الإضافة والسلب، كقولنا: الملك، هو الذي يفتقر إليه غيره، وهو يستغني عن الغير، فوجوده صفة حقيقية، وافتقار غيره إليه إضافة، واستغناؤه عن غيره سلب [35].

ولما كانت الإضافات والسلوب عند الرازي غير متناهية، فإن صفات الله تعالى تكون كذلك غير متناهية، لأنه عالم بما لا نهاية له، وقادر على ما لانهاية له، وهو خالق لجميع المحدثات ومريد لكل الكائنات وحيّ على الدوام، لذلك جوّز كثرة الصفات، ولا تعارض بين الذات الواحدة وكثرة صفاتها.

المسألة الخامسة: أسماء الله تعالى.

لما كان اسم كل شئ إما واقعا عليه بحسب الذات أو بحسب جزء من الذات أو بحسب الأمور الخارجية عن الذات، فهل يجوز أن يقع اسم على الله تعالى بحسب هذه الأقسام أم لا ؟ فالقسم الأول اختلف العلماء والفلاسفة فيه، فمن كان يقول: أن ذات الله تعالى معلومة، فأقر بصحة إطلاق الاسم عليه، ومن كان يقول: أن ذاته تعالى غير معلومة للبشر، فنفى وضع الاسم له، وأما وقوع الاسم عليه بحسب أجزاء ماهيته، فذلك محال، لأن ذاته غير معلومة أولا، ولا تتجزأ ثانيا، أي أن ذاته تعالى غير مركبة، وأما وقوع الاسم عليه بحسب الأمور الخارجية عن ذاته، فيجوز ، لأن الأسماء الواقعة بحسب الصفات ممكنة، وقد تقدم الكلام على حقيقة الصفات وأنواعها، ولما كانت الصفات كثيرة باعتبار أن الإضافات والسلوب غير متناهية، فإن الأسماء مثلها كثيرة غير متناهية متباينة غير مترادفة (36).

هذا، لقد دافع الرازي عن إثبات أسماء الله تعالى ببيان الاختلاف بين الاسم والمسمى والتسمية، على خلاف آراء المتكلمين كالحشوية والكرامية وبعض الأشاعرة في قولهم: إن الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقول المعتزلة : إن الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عنده رأي الغزالي(ت 505 هـ): إن الاسم غير المسمى وغير التسمية،وأما أن الاسم غير المسمى، فاحتج عليه بخمسة أدلة، هي:

الأول: لو كان الاسم هو ذات الشيء، لكان ذلك الشيء اسما لنفسه، وهو محال، والواقع أن أسماء الله تعالى كثيرة والمسمى واحد، وإنما الأسماء عبارة عن ألفاظ مخصوصة دالة على المسمى بالوضع والاصطلاح، مثال ذلك ، اسم الخالق يدل على الذي يصدر عنه الخلق، وليس اسما للخلق، وكذلك اسم الرزاق، فثبت أن الاسم غير المسمى.

الثاني: إذا قلنا: معدوم ومنفي واللاّثبوت، فهي أسماء موجودة، ولكن المسميات معدومة، فالاسم غير المسمى.

الثالث: اتفق أهل اللغة على أن الاسم كلمة والمسمى ذات الشيء، والمعروف في المنطق أيضا أن اللفظ غير المعنى، فالاسم غير المسمى.

الرابع: قوله تعالى:" ولله الأسماءُ الحسنىَ فادعُوهُ بها وذَرُوا الذين يُلحِدُون في أسمائِهِ فَسيُجزَونَ ما كانوا يَعمَلُون " (37). إن هذه الآية لتدلّ على الدعوة إلى ذكره بأسمائه، فالاسم غير المسمى.

الخامس: إن وضع الاسم للشيء يستحيل إذا كان الاسم هو المسمى، وإلا وضع ذلك الشيء على نفسه، وحتى أسماء البشر وضع واصطلاح، فلم يجز أن يكون الاسم هو المسمى، ولكن هو في حق الله تعالى أولى.

وأما التسمية غير الاسم، فلأن التسمية مجّرد تعيين لفظ لتعريف ذات معينة، وذلك حسب إرادة الواضع، والاسم مجرد لفظ معين، والفرق واضح، فيكون تعيين الاسم للمسمى غير الاسم والمسمى (38).

ثم نظر في أصل الاسم عند اللغويين، ووجد أن الـ اع فيه يتعلق بمصدره، هل هو مشتق من السموّ حسب قول البصريين أم هو من السمة حسب قول الكوفيين ؟ وبعد البحث والاستقصاء انتهى إلى أن الاسم عند النحويين لفظ مفرد دالّ بالوضع على معنى مفيد دون زمان (39).

هذا، وأما الفرق بين الاسم والصفة، فالمتكلمون كانوا يميزون بينهما، على أساس أن الاسم دال على ماهية الشيء، والصفة مجرد وصف معين لتلك الماهية، مثال ذلك: السماء والأرض، والرجل والجدار، هي أسماء، والخالق والرازق والطويل والقصير صفات، وهذا هو الفرق عندهم. ولكن الرازي يرفض ذلك، ويميز بينهما بنوع الشرف الحاصل في كل واحد منهما، إلا أن الاسم أشرف عنده من الصفة، لأنه أقدم منها، حيث أن الصفة اسم مشتق، والاسم المشتق مركب من الأسماء المفردة الموضوعة، وهذه الأسماء الموضوعة أسماء ذوات، وأما المشتقة فأسماء صفات مع إضافة مخصوصة، والذات أشرف من الصفة، وهو المطلوب.

ولكن من جهة الترتيب، فأسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات، لأن الذوات تعرف بواسطة الصفات في الغالب الأعم [40].

كما أن أهل العلم اختلفوا أيضا في الأسماء والصفات من جهة إثباتا ونفيها، فمنهم من نفى ثبوت الأسماء لله تعالى، وسلّم بثبوت الصفات، لأن حقيقته غير معلومة للبشر، فلا يصح الاسم لغير المعلوم، ويردّ الرازي على هذا الفريق بأنه لا يمتنع في قدرته تعالى أن يُعرف عباده بأسماء دالة على حقيقته.

ومنهم من عكس الأمر السابق، أي سلّم بثبوت الأسماء وأنكر الصفات، وهم قدماء الفلاسفة، لأن الوصف إما أن يكون مطابقا له أو لا يكون، إن لم يطابقه فهو جهل وكذب، وإن طابقه، فتكون تلك الصفات إما هي عين الذات أو ليست بعين الذات، والقسمان باطلان، فبطل القول بالصفات [41]. ومن أراد معرفة ردّ الرازي على هذا الرأي ، فعليه بمراجعة مسألة الصفات السابقة.

هذا، وأما هل الأسماء توقيفية أم اصطلاحية ؟ ففيها خلاف، هناك من يعتبرها توقيفية، خلافا للصفات، لأن أسماء الله تعالى مذكورة بنص الكتاب، وأما من يعتبرها اصطلاحية، فلأنا مذكورة في اللغات المختلفة. ومنها ما لم يرد في الكتاب نصا، كما وردت أسماء الصفات، التي لا يصح إطلاقها عليه تعالى، كالمكر والاستهزاء والغضب والتكبر والحياء [42].

هذا، لقد ذكر الرازي أقساما كثيرة للأسماء، وهي تعود إلى الأقسام الثلاثة المشار إليها في بداية هذه المسألة، أي أن الأسماء إما أسماء الذات أو دالة على جزء من الذات أو دالة على الصفات، فدلالة الأول على الذات بالمطابقة، والثاني بالتضمن، والثالث بالالتزام، وبما أن القسم الثالث تكون دلالته على صفة إما ثبوتية أو سلبية فيتركب من ذلك أقسام أخرى، فيكون المجموع ستة أقسام، هي:

- الأسماء الدالة على نفس الذات.
- الأسماء الدالة على جزء الذات.
- الأسماء الدالة على صفة الذات.
- الأسماء الدالة على صفة إضافية.
- الأسماء الدالة على صفة حقيقية مجردة عن الإضافة.

- الأسماء الدالة على صفة حقيقية ذات إضافة [43].

إلا أنه يتراجع عن هذا التقسيم في كتاب التفسير الكبير ويعود إلى التقسيم الثلاثي. وتلك الأقسام كبرى هي:

القسم الأول: الأسماء الدالة على الوجود، كوصفه باسم الشيء والموجود وذات الله والنفس والنور والحق.

القسم الثاني: الأسماء الدالة على كيفيات الوجود، كالقديم والأزلي والأبدي والسرمدي والباقي والدائم وواجب الوجود لذاته عند الفلاسفة.

القسم الثالث: أسماء الصفات المغايرة للوجود ولكيفيات الوجود، ويقول با مثبتو الصفات فقط، كالعالم والقادر والحي والسميع والبصير [44].

وصفوة القول ، إن الرازي يقرّ بصحة وضع الاسم لله تعالى، وأن أسماءه تعالى أشرف الأسماء، وهي كلها عظيمة، ولكن لفظ "الله" أعظمها ، لأنه دال على ذاته المخصوصة، ومهما كانت ذاته تعالى غير معلومة للبشر، فإن العقول لم تتوقف لحظة عن ذكره، والبحث في علمه المسمى بالعلم الإلهي.

هوامش المبحث الثاني من الفصل الرابع من الباب الثالث

(1) الرازي . التفسير الكبير . مج 11 . ج 22 . ص 11-12.

(2) المصدر نفسه . مج 6. ج 12 . ص 173.

(3) المصدر نفسه . مج 1 . ج 2 . ص 198.

(4) المصدر نفسه . مج 1 . ج 2 . ص 209.

(5) الرازي . معالم أصول الدين . ص 56.

(6) الرازي . المطالب العالية . ج 3 . ص 107.

(7) المصدر نفسه . ج 3 . ص 117.

(8) الرازي التفسير الكبير . مج 7 . ج 13 . ص 9.

(9) المصدر نفسه . مج 7 . ج 13 . ص 11.

(10) المصدر نفسه . مج 7 . ج 13 . ص 42.

(11) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 491.

(12) المصدر نفسه . ج 2 . ص 508.

(13) الرازي . معالم أصول الدين . ص 52.

(14) سورة الأنعام . الآية 59.

(15) الرازي. التفسير الكبير . مج 7 . ج 13 . ص 10.

(16) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 504.

(17) الرازي . معالم أصول الدين . ص 51.

(18) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 493-494.

(19) الكاتبي نجم الدين ، المفصل في شرح المحصل. مخطوط بباريس . تحت رقم 16380 R. ص 57أ- ب.

(20) الرازي . شرح أسماء الله الحسنى أو لوامع البيانات (د.ط) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1976 . ص 33.

(21) المصدر نفسه . الصفحة نفسها.

(22) المصدر نفسه . ص 35.

(23) الرازي . أساس التقديس. ص 208-209.

(24) الرازي. التفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 112-132.

(25) المصدر نفسه . مج 1. ج 1 . ص 127، 129.

(26) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 478.

(27) الرازي . المحصل . ص 164.

(28) الرازي . معالم أصول الدين. ص 54 / والمباحث المشرقية . ج 2 . ص 518.

(29) الرازي . معالم أصول الدين . ص 54 / والمحصل . ص 168.

(30) الرازي . المحصل . ص 171.

(31) الرازي التفسير الكبير . مج 8 . ج 15 . ص 67.

(32) سورة الرحمن . الآية 78.

(33) الرازي . شرح عيون الحكمة . ج 3 . ص 122-123. / وتفسير سورة الإخلاص . ص 100 / والمحصل . ص 54، 161.

(34) الرازي . الملخص . ص 244.

(35) الرازي . شرح أسماء الله الحسنى . ص 41-42.

(36) الرازي . المحصل . ص 207 / والتفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 112 وما بعدها / مج 11 . ج 22 . ص 12.

(37) سورة الأعراف . الآية 180.

(38) الرازي . شرح أسماء الله الحسنى . ص 19-20 / والتفسير الكبير . مج 1ج 1 . ص 108 وما بعدها.

(39) المصدران نفسهما ، الأول . ص 27 / والثاني مج 1 . ج 1 . ص 111.

(40) المصدران نفسهما . والصفحات نفسها.

(41) الرازي . شرح أسماء الله الحسنى . ص 29-30 / والملخص . ص 244.

(42) الرازي. التفسير الكبير. مج 1. ج 1. ص 152-153 / وشرح أسماء الله الحسنى. ص37.

(43) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 524 / والملخص . ص 244.

(44) الرازي. التفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 116 وما بعدها.

المبحث الثالث: أفعال الله تعالى

لقد عرفنا من خلال إثبات وجود الله تعالى وبيان صفاته، أن معرفة البشر بأفعاله تعالى وصفاته أقرب إلى عقولهم من معرفة ذاته تعالى، لأن آثار أفعاله في عالم الممكنات أظهر للبشر، ولأن بعض صفاته تتوقف على أفعاله كالقدرة، حيث أن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل أو لا يفعل، وكذلك العلم فهو عمدة الفعل، حيث لا يصح لجاهل أو غافل أن يكون فاعلا، وهذا يدل على أن الفاعل الحقيقي يقتضي منه أن يكون عالما ومريدا لأفعاله.

ولما كانت أفعاله تعالى تتحقق في العالم، وما فيه من الكائنات المختلفة، فإن الإشكال المعروف في هذا المبحث هو كيف يفعل الله تعالى ؟ وهل إرادات البشر قادرة على الفعل ؟ فالجواب حسب الرازي يكون بالرّدّ على قول الفلاسفة في نظرية الصدور، وضرورة اعتماد مبدأ الخلق، وبيان حدوث العالم، والتسليم بأن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى، وهذه مسائل ثلاث في هذا المبحث.

المسألة الأولى: صدور الأفعال عن الله تعالى

إن الرازي يعارض الفلاسفة فيما ذهبوا إليه في نظرية الفيض، على أن الصادر الأول عن واجب الوجود لذاته عقل محض، ولما كان هذا الصادر الأول إما واحدا أو متعددا، فأثبتوا الأول وأبطلوا الثاني [1].

وقد اعتبروا أن صدور الفعل عن الباري تعالى يكون بالطبع والإيجاب، وليس بالإرادة والاختيار، لأن القول بالقصد في الإيجاد والغرض منه، يعني أنه تعالى يكون طالبا للكمال، وهو محال، وأصل الخلاف يرجع إلى الاختلاف في مفهوم الإرادة وكونه تعالى مريدا.

وإذا كان الفلاسفة يعتبرون كونه تعالى مريدا، على أنه يعقل ذاته، فإن الرازي يذهب إلى أن الإرادة صفة زائدة على العلم، فالعلم على أنه تعالى مختار يعني أن قصده يتجه إلى جميع الممكنات، مادام هو المؤثر فيها لعلمه بها.

وأما القدرة فهي دالة على أن الفعل يكون مقصودا إما إلى إيجاد شيء أو عدمه، فيكون القادر هو الذي يخرج الشيء من حال العدم إلى حال الوجود وبالعكس، حيث يكون القادر قادرا على الفعل والترك معا، وأن يؤثر بالقصد والاختيار. لذلك لا يسلم الرازي أن الواحد لا

يكون قابلا وفاعلا معا، ولا يقول أن تلك التعقلات استلزمت كماله، بل كماله هو المستلزم لتلك التعقلات، ويستلزم أيضا المبدئية وليس العكس (2).

كما يردّ الرازي أيضا على من يعتقد أن القادر هو الذي يتردّد بين الفعل والترك، لأن هذا يصح لو كان الفعل والترك مقدورين، وبما أن الترك محال أن يكون مقدورا، فهو عدم والعدم نفي محض، لذلك لا يصح أن يقال: القادر يكون مترددا بين الفعل والترك، وربما يؤخذ الترك بمعنى فعل الضد، فيكون القادر مترددا بين الفعل وضده، ولكن هذا يلزم عنه إما قدم العالم أو قدم ضده، وهو ما لا يقول به عاقل (3).

هذا، ولما كان القادر هو المريد للفعل، فيكون المؤثر لابد له من فعل وهو المصدر، وللفعل الزمان، وللفاعل أيضا العرض، كما أن الفعل يقع في مكان وفي شيء آخر، ويلزم عن هذا كله حسب الرازي ثلاثة مباحث عقلية:

الأول: المصدر. وهو قد يكون مفعولا به، كقولنا: خلق الله تعالى العالم. فالعالم وقع عليه الخلق، لو كان خلقه مغايرا له، لكان ذلك المغاير عالَماً آخر، والخالق إن كان قديما يلزم من قدمه قدم العالم، وذلك ينفي كونه مخلوقا، وأما إن كان حادثا فيفتقر خلقه إلى خالق آخر، ويلزم التسلسل وهو محال.

الثاني: الزمان، إن فعل الله تعالى يستغني عن الزمان لأن الافتقار إلى زمان يتطلب زمانا آخر ، فيتسلسل الأمر، وهو محال، أو يصير للزمان زمان وهو محال أيضا.

الثالث: العرض، إن كان فعل الله تعالى يستغني عن العرض، فلأن العرض إن كان قديما فيلزم قدم الفعل، وإن كان حادثا، فيلزم التسلسل، وهو محال (4). فثبت أن فعل الله تعالى مغاير لفعل الإنسان، ولا ينبغي قياس الواحد بالآخر.

هذا، أما كيفية صدور الأفعال، فقد قالت الفلاسفة أن واجب الوجود واحد، فلابد أن الصادر الأول عنه يكون معلولا واحدا، وهو عقل محض، وهذا القول لم يكن مرضيا عند الرازي، لذلك ردّ عليه، بأن الصادر الأول يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد، كما لا يمكن ذلك، فإذا لم يكن ممكنا، فيكون الصادر عنه أيضا واحدا كالأول، حيث لا يوجد موجودان إلا في سلسلة العلية والمعلولية، ولكن هناك أشياء كثيرة ليس بعضها علة للبعض الآخر، ولا

معلولا أيضا ، كالأعراض منها الطعوم والروائح والإضافات، فثبت بطلان قول الفلاسفة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد [5].

والحق أن الرازي لا يمانع إسناد كل الممكنات إلى الله تعالى، وهي على قسمين:

الأول: من الممكنات ما يفيض عنه تعالى من غير شرط.

الثاني: ومنها ما يحتاج في حدوثه إلى أمور قبل حدوثها، لتكون الأمور السالفة مقدمة للأمور اللاحقة، كالأشياء المنتظمة بحركة سرمدية دورية، فهي إذا استعدت للوجود فصدرت عن الباري تعالى دون تأثير وسائط في إيجادها [6].

ولما كان الباري تعالى قادرا على جميع الممكنات، وهو واجب الوجود من جميع جهاته، فوجب أن تدوم أفعاله بدوامه، وأن سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل إلى الفاعل [7].

لهذا يرفض الرازي نظرية الصدور، ويقول بنظرية التخليق، وهي أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة، وما يكون كذلك، فلابد أنه جاء عن تخليق، لأن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى شيء معين يكون مختارا عالما بحقيقة ذلك الشيء، بخلاف الجاهل أو الغافل، لا يمكنه أن يكون قاصدا، ولكن القصد يكون مسبوقا بالعلم، لذلك يلزم من علمه تعالى بماهيات الأشياء التي أوجدها علمه بلوازمها وآثارها، فثبت أنه عالم حكيم مريد [8].

وأما من يعترض على هذا المذهب، ويزعم أنه يجوز أن يكون الموجد لتلك الأشياء هو طبائع الأفلاك، فالرازي يردّ على هذا الزعم بأنه مجرد احتمال، وليس الأمر كذلك، لأن الموجد الحقيقي هو الذي يخرج الشيء من العدم إلى الوجود، وقد تقدم الكلام عنه في المباحث السابقة، على أن ذلك الموجد يجب أن يكون مخالفا للموجودات الممكنة.

ومن المعلوم أن طبائع الفصول والأفلاك والنجوم من الممكنات، فلا سبيل أن تكون فاعلة بالحقيقة في الإيجاد، لأن سائر الأشياء الموجودة محكمة متقنة، فيمتنع أن تصدر عن غير العليم الحكيم المريد [9].

فثبت أن الطبيعة لا تفعل مثل هذه الأفعال المحكمة المتقنة، لأنا خالية عن الشعور والادراك، بل ليست قادرة على فعل من الأفعال، إلا بما شاء الله تعالى، وإنما ذلك الاحتمال هو مجرد احتمال، ولكن في الحقيقة يستحيل التخليق من الطبائع والأفلاك، لأن الأجسام متماثلة

ومن خواصها قابلية التأثر، ولا قدرة لها على التأثير، وهذا دليل قوي حسب الرازي على أن الأفعال المحكمة المتقنة لا تصدر إلا عن عليم حكيم مريد.

المسألة الثانية: حدوث العالم

إن حدوث العالم دليل قوي ظاهر على وجود الله تعالى عند الرازي، لأنه أعظم فعل له، ويدل عليه المنقول والمعقول، فالأول قوله تعالى:"لخلقُ السموات والأرضِ أكبَرُ من خلق الناسِ ولكن أكثر الناس لا يعلمون" [10]. الآية صريحة.

والمعقول هو الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأشهر حجة استدلالية على ذلك تتمثل في كون الأجسام ممكنة، وأن وجود الأجسام يتوقف على وجود حركات ماضية، ولابد أيضا أن تتناهى الأجسام في المقدار، مما يدل على أن العالم وما فيه من حوادث محتاج إلى فاعل مؤثر موجد.

ولاشك أن ما سوى الله تعالى ممكن، وكل ممكن فهو محدث، فيلزم أن يكون ما سوى الله تعالى محدثا، وربما يقع الشك في قضية كل ممكن محدث، ولكن الممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر، والحاجة إلى المؤثر، قد تكون حال الوجود أو حال العدم، فإن كانت في حال الوجود، فهي إما أن تكون الحاجة إلى المؤثر حال البقاء، لأنه يلزم منه إيجاد الوجود، وهو محال، فبقي أن تكون الحاجة إما في حال الحدوث أو حال العدم، فيلزم الحدوث على التقديرين، فثبت أن ما سوى الله تعالى ممكن، وكل ما هو ممكن فهو محدث [11].

ولما ثبت أن كل محدث له مؤثر، والمؤثر إما أن يكون موجبا بالطبع أو فاعلا بالاختيار، والأول باطل، كما تقدم الكلام عليه في أكثر من موضع، فبقي الثاني، حيث أن المحدث يحدث بحركات متعاقبة، وهي نفسها محدثة، أي مفتقرة إلى مؤثر مختار، وذلك المؤثر لابد أن يكون سابقا على فعله، فتكون جملة الحركات الماضية مسبوقة بوجود الفاعل المختار، وبما أن كل مسبوق بالغير له أول، فيلزم أن يكون لجملة الحركات الماضية أول، وهو موجد العالم ومحرك الأفلاك والعناصر، وهو المطلوب [12].

واما الاستدلال على حدوث العالم بتناهي الأجسام في المقدار، فلأن كل متناه في المقدار فهو محدث، لذلك تكون الأجسام محدثة، أي أن اختصاص جسم ما بمقدار معين، لا أكثر ولا أقل مما هو عليه، لابد أنه حصل بتخصيص مخصص وترجيح مرجح، فيصير كل محتاج إلى

مخصص محدثا، ولأن الأجسام متساوية في تمام الماهية كأجسام، ولكنها ليست كذلك في المقادير والصفات، ومادام يمتنع حصول تلك المقادير والصفات من القوى الجسمانية، فلابد أنا حصلت بموجد مخصص مرجّح، وهو المطلوب [13].

هذا، وأما قول الفلاسفة بقدم العالم بسبب شبهة تقدم الباري تعالى على العالم بالزمان، فقد ردّ الرازي عليهم، بأن تقدم الباري تعالى على وجود العالم كان بقدم غير متناه، وليس بالزمان، لأن بديهة العقل تشهد على أن الزمان الماضي متقدم على الزمان المستقبل مع ذلك فلا يقال أن هذا النوع من التقدم كان بالزمان، وإلا صار للزمان زمان آخر، وهو محال، وإذا جاز التقدم بغير زمان في عالم الإمكان، فلماذا لا يصح أن تتقدم ذات الباري تعالى على وجود العالم بلا زمان ؟ [14].

هكذا، يكون العالم محدثا ومفعولا لله تعالى، لأنه لم يكن موجودا، ثم صار موجودا، ومثله في ذلك كمثل باقي الأشياء الأخرى، أي لم يكن ثم كان، فهو قابل للوجود والعدم، وقد ترجح وجوده على عدمه بترجيح مرجح، وهو الله تعالى الذي فعل فعله فيه بإحكام وإتقان.

المسألة الثالثة: أفعال العباد.

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة، فهل أفعال الإنسان مقدورة له أم لا ؟ منهم من يرى أن أفعال الإنسان حاصلة بقدرة الله تعالى، لا من نفسه، وهو قول معظم الأشاعرة.

ـ ومنهم من يرى أن المؤثر في وجود الفعل هو قدرة الله تعالى مع قدرة الإنسان إما باجتماع القدرتين على الأثر الواحد،وإما بإعانة قدرة الله تعالى لقدرة الإنسان، وهو قول بعض الأشاعرة كأبي إسحاق الاسفراييني (ت418 هـ)، إلا أنه قال:"قدرة العبد تؤثر بمعنى" [15].

ـ ومنهم من يرى أن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب، لأن القادر هو الذي يمكنه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس، وهذا الاستواء بين الفعل والترك يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا بمرجح، وهو حصول الداعي، الذي يجعل الفعل واجب الوقوع، وهذا الرأي على قولين:

الأول: قول الفلاسفة القائم على مبدأ أن مدبر العالم موجب بالذات، حيث إذا حصلت القدرة مع الداعي يحصل الاستعداد التام للفعل، وبما أن القوى الجسمانية غير قادرة على الإيجاد والتأثير، فلأن وجود الأشياء يفيض من واهب الصور.

الثاني: قول من يعتقد أن مدبر العالم فاعل مختار، وعند هؤلاء أن مجموع القدرة والداعي يستلزم حصول الفعل، إلا أن الملزوم واللازم يحصلان بقدرة الله تعالى. وهذا هو القول المختار عند الرازي.

ـ ومنهم من يرى أن المؤثر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال، وهو قول المعتزلة [16].

ولكن بعد عرض الرازي لجميع تلك الآراء، ومناقشتها، قد وصل إلى نتيجة واحدة، وهي أن الجبر لازم لا مفر منه، لأن الإنسان لم يخلق نفسه، فكيف له أن يستقل بفعله، وقدراته متغيرة تزيد وتنقص،وهذا دليل على أن أفعاله مجعولة له.

هذا، ويرى كثير من المحققين أن هذه المسألة متعلقة بإثبات الصانع، لأن الإنسان من عالم الإمكان المحوج إلى المؤثر والمرجح، وأن القدرة الحقيقية على الإيجاد والتكوين ليست في استطاعة الإنسان، لهذا يكون الجبر لازما، وإذا كان الأمر كذلك، فيتعذر الاستدلال على وجود الصانع بإمكان الممكنات، لأن هناك تعارض بين الأمرين، فإما القول بالجبر وإما القول بنفي الصانع [17].

والحق أن الرازي يقرّ أن الإنسان فاعل لأفعاله، لأن المؤثر في أفعاله قدرته وداعيته، وأما الله تعالى فهو موجه لتلك القدرة والداعية، وأنه المرجح لأحد الطرفين على الآخر، أي الفعل والترك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فخالق العلة يكون خالقا لمعلولاتا، فيكون الإنسان مضطرا في اختياره، والمتمعن في هذا الأمر لا يرى في الوجود إلا الجبر [18].

لقد أطنب الرازي في تحليل هذه المسألة ومناقشتها بالآراء والحجج المختلفة، في جميع مؤلفاته الفلسفية والكلامية، وهو على مبدأ واحد فيها، أي أن فعل الإنسان يتوقف على مجموع القدرة والداعي، وعليه يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد، ويدل على ذلك العقل والنقل.

ومن أدلة النقل قوله تعالى:"ذلكم الله ربكُم لا إله إلا هو خالقُ كل شيءٍ فاعْبُدُوهُ وهو على كل شيءٍ وكِيلٌ" [19]. إن ظاهر هذه الآية يشهد على صحته دليل العقل، على أن الفعل موقوف على الداعي، ولما كان خالق الداعي هو الله تعالى، فثبت اقتضاء كونه تعالى خالقا لأفعال العباد [20].

وأما دلائل العقل على عدم استقال الإنسان بنفسه بالفعل والترك، فقد ذكر الرازي عشرة براهين على ذلك، وسنذكر الثلاثة الأولى فقط، لأن الباقي يتعلق بمسائل الواجب والممكن السابقة الذكر.

البرهان الأول: إن القادر على الفعل المخصوص يكون إما قادرا على الترك وإما ليس بقادر، فإذا صح منه الترك، فكانت القدرة صالحة للفعل والترك، ولكن رجحان أحد الطرفين إما متوقف على مرجح أو ليس بمتوقف عليه، وإذا توقف عليه، فيكون إما من العبد أو من غيره أو لا منه ولا من غيره، فالأول غير جائز وإلا حصل الدور، والثاني جائز والثالث باطل، وأما إن لم يتوقف على مرجح، فيلزم من ذلك نفي الصانع، كما تقدم الكلام فيه.

وأما إن لم يصح منه الترك، فيقتضي ذلك أن تكون تلك القدرة مستلزمة للفعل، بمعنى قد يحدث الفعل بحصول القدرة، ويمتنع بامتناعها، فيكون القول بالجبر لازما [21].

البرهان الثاني: ولاشك أن أفعال العباد قسم من الممكنات فوجب القطع بانتهائها في سلسلة الحاجة إلى الباري تعالى، لأن العبد ليس مستقلا بالإيجاد والتكوين، وهو المطلوب [22].

البرهان الثالث: إذا رجع الإنسان إلى نفسه وتأمل أفعاله وأحواله، فإنه يدرك اضطراره قطعا ويقينا، ويسلم بأن أفعاله بتقدير الله تعالى[23].

هذا، وبعد البحث الطويل والاستقصاء الدقيق للآراء والبراهين، ينتهي الرازي إلى أن أفعال العبد كلها بتقدير العزيز الحكيم، لأنه لا يقدر على الإيجاد والتكوين، أي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وإذا كان هذا حقا لا شك فيه، فإن الرازي لم يبحث هذه المسألة من جهة الثواب والعقاب، التي هي جوهرية في هذا المبحث.

هوامش المبحث الثالث من الفصل الرابع من الباب الثالث

(1) الرازي . الملخص . ص 244.

(2) الرازي . لباب الإشارات . ص 148-149.

(3) الرازي . المحصل . ص 162.

(4) الرازي . التفسير الكبير . مج 1 . ج 1 . ص 54.

(5) الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 529. / ومعالم أصول الدين. ص 50

(6) الرازي . المباحث المشرقية. ج 2 . ص 535.

(7) المصدر نفسه . ج 2 . ص 542.

(8) الرازي التفسير الكبير . مج 15 . ج 30.ص 66 . ومعالم أصول الدين . ص 50-51.

(9) الرازي التفسير الكبير . مج 1 . ج 2 . ص 97-98.

(10) سورة غافر . الآية 57.

(11) الرازي . المسائل الخمسون . ص 20-21.

(12) المصدر نفسه ص 19-20 . / والمطالب العالية ج 1 . ص 231.

(13) الرازي . المسائل الخمسون . ص 21 . 26 . ومعالم أصول الدين . ص 49 . والمطالب العالية . ج 1 . ص 230.

(14) الرازي . المسائل الخمسون . ص 22 – 23.

(15) الرازي . المطالب العالية . ج 9 . ص 9-10.

(16) المصدر نفسه . ج 9 . ص 11-12.

(17) المصدر نفسه. ج 9 . ص 16-17.

(18) المصدر نفسه . ج 3 . ص 73./ والمباحث المشرقية. ج2. ص 543-544. / والتفسير الكبير. مج15. ج 30. ص 67. / ومعالم أصول الدين. ص 78.

(19) سورة الأنعام . الآية 102.

(20) الرازي التفسير الكبير . مج 7 . ج 13 . ص 122.

(21) الرازي . المطالب العالية . ج 9 . ص 21-22.

(22) المصدر نفسه . ج 9 . ص 34.

(23) المصدر نفسه . ج 9 . ص 43.

المبحث الرابع: في النبوات.

لقد جعل الرازي مبحث النبوات من توابع العلم الإلهي، لأن وجود النبي يدل على وجود الفاعل المختار، وأساس دعوة النبي هو تحصيل الدين في الناس، وأن يجعلهم يعبدون الله تعالى دون سواه، والعمل بأوامره ونواهيه حسب الشريعة المـ لة على نبي من الأنبياء.

لذلك كان الرازي يعتبر دلائل وجود الفاعل المختار، كدليل تماثل الأجسام في الذات والصفات، من الأدلة العظيمة في تقرير الأصول الإسلامية، كإثبات معجزات الأنبياء وإثبات الحشر والنشر والقيامة [1].

كما أن الكلام على المعجزات له تعلق بأفعال الله تعالى، لأن المعجزات عبارة عن خوارق العادات يخلقها الله تعالى في أزمنة وأمكنة معينة، وهذا دليل على أنه تعالى يخلق باستمرار.

ولكن الإشكال كما مرّ في مبحث أفعاله تعالى، هل هي معللة بشيء من الأغراض والدواعي أم لا ؟ لقد أدى هذا الإشكال إلى الاختلاف بين العلماء والمذاهب والطوائف، وله انعكاسات بالنسبة للمعجزات، لأن الذين يقولون: أن أفعاله تعالى غير معللة بشيء من الأغراض والدواعي، يعني هذا المذهب أن القول بالمعجزات ممتنع، وأما من يقول: أن أفعال الله تعالى موقوفة على الدواعي، فكيف عرفوا أنه لا داعي لله تعالى إلى خلق المعجزات إلا تصديق المدعي [2].

هذا،لم يكن هذا المبحث دينيا محضا، ولا كلاميا فقط، بل هو من المباحث التي طرقها الفلاسفة أيضا، حيث كان الرازي يذكر آراءهم في مسائله، ويناقشها، منها الاستدلال على وجود النبي بوجود العارف بين البشر، لأن معيشتهم لا تكتمل إلا عن طريق الاجتماع في الموضع الواحد، ولكن ذلك الاجتماع ينتظم بشريعة ضابطة، وآتية من عند الله تعالى عن طريق الشارع الذي يكون مخصوصا وهو النبي[3].

ولما كان الرازي قد ألّف كتابا في النبوات،وهو الجزء الثامن من كتاب المطالب العالية، فقد بحث فيه عددا من المسائل حول النبوة،وهي النظر في طوائف منكري النبوات والردّ عليها، والنظر في إثبات النبوة عن طريق المعجزات، وكذلك عن طريق إكمال الناقصين، ثم النظر في خواص النبي ومهامه، ثم النظر في عصمة الأنبياء، وفي الأخير تكلم في إثبات نبوة محمد عليه

الصلاة والسلام، وهذه المسائل لم ترد فقط في الكتاب المذكور أعلاه، بل وردت أيضا في مؤلفاته الأخرى،وهي المسائل نفسها المعتمدة في هذا المبحث، من أجل معرفة آرائه في النبوات.

المسألة الأولى: منكرو النبوات وردّ الرازي عليهم.

لقد وضع الرازي قائمة بالطوائف المنكرة للنبوات، ثم بحث آراءها في شبهات، ثم بعد ذلك ردّ عليها، وتلك الطوائف، هي:

الطائفة الأول: الذين قالوا: أن إله العالم موجب بالذات، وهم الفلاسفة، ويلزم عن قولهم هذا إنكار النبوة.

الطائفة الثانية: الذين قالوا: أن إله العالم فاعل مختار، لكنهم أنكروا التكليف والأمر والنهي، ولما كانت الأنبياء قد جاءت بالتكاليف، فيلزم إبطال النبوة.

الطائفة الثالثة: الذين قالوا: إن العقول كافية في معرفة التكاليف، فلا فائدة من النبوة.

الطائفة الرابعة: الذين أنكروا المعجزات، لأن خرق العادة ممتنع في العقول، وعليه أنكروا النبوات، وهم بدورهم ينقسمون إلى فرق.

الطائفة الخامسة: الذين قالوا: لقد نقل عن الأنبياء أنهم اشتغلوا بأحوال لا تليق بهم، مما يوجب الطعن في كونهم رسلا وأنبياء.

الطائفة السادسة: الذين قالوا: لو كانت هناك رسل، فيجب أن تكون من الملائكة، وهذا الفريق مذكور كثيرا في القرآن الكريم [4].

وبعد أن ذكر الطوائف بمذاهبها، لاحظ أن كلامهم يتعلق بقضيتين جوهريتين، وهما: التكاليف وحكم العقل، بالنسبة للتكاليف يرى أن المنكرين لها يقولون بالجبر، ويلزم عن الجبر بطلان التكليف، وبطلان التكليف يلزم عنه بطلان النبوة، والدليل عليه أن الأنبياء يصرحون بعدم وجود فائدة من بعثهم إلا تبليغ التكاليف، ولما كانت التكاليف إما مشتملة على فائدة وإما ليست كذلك، والقسمان باطلان، فيبطل القول بالتكاليف وكذلك النبوة،وأما بالنسبة إلى من يستند إلى حكم العقل في التحسين والتقبيح، فلا يرى فائدة أيضا في التكاليف والنبوة [5].

لهذا، يبدو أن الرازي قد وقع في التناقض، حيث أنه كان يصرح بالجبر، وفي الوقت نفسه كان من المدافعين بقوة عن إثبات النبوة، وهو في الحقيقة لا يتناقض، لأنه يقول بإثبات النبوة لا عن طريق التكاليف والمعجزات، بل عن طريق إكمال الناقصين، هكذا تزول شبهة التناقض.

هذا، وأما ردوده على منكري النبوات، فهي كثيرة، لا يسمح المقام بذكرها كلها، ويكفي ذكر الأصول التي جعلها واجبة المعرفة والإقرار با، وهي:

الأصل الأول: يجب أن يعرف الإنسان حقيقة النبوات، على أساس أن القول بالنبوات فرع على القول بالفاعل المختار(6).

الأصل الثاني: أنه لا يمتنع أن يكون الشيء معلوم الجواز والإمكان، كأن يحصل الجزم والقطع بعدم وجود الشيء ولم يحصل، كرؤية شخص للمرة الثانية، حيث يكون هو نفسه المشاهد في المرة الأولى، مع تجويز قطعي بكونه مغايرا لذلك الأول، خاصة إذا كانت المدة طويلة بين المرتين (7).

الأصل الثالث: هو أن يعلم الإنسان بطلان تحسين العقل وتقبيحه، لأنه لا التفات إليه في أفعال الله تعالى وأحكامه(8).

ولاشك أن هذه الأصول تقرّ بصحة النبوات وتبطل أقوال المنكرين لها، وهو المطلوب.

المسألة الثانية : إثبات النبوات.

إن الرازي يعتبر النبوة ضرورية للبشر خلافا للمتكلمين الذين جوزوها فقط، ماعدا المعتزلة، ويظهر وجه الحاجة إلى النبي من خلال حياة البشر القائمة على الاجتماع، ونظرا إلى دوره في إرشادهم إلى سبل السعادات والخيرات.

وقد فسّر الرازي ذلك، بأن الإنسان عاجز عن كسب معاشه بمفرده، فظهر وجه الحاجة إلى معين له لاستكمال حاجاته، ولتحقيق هذه الغاية، فلابد من قيام اجتماع بشري، والذي يقوم على شرائط، لكي لا يظلم الواحد منهم الآخر في المعاملات والحاجات، وهذا يقتضي قيام شخص ما بذلك، ويكون مخصوصا حتى ينقاد الناس له، وهو النبي، لكونه عارفا م ها عن الرذائل(9).

وهذا الاستدلال على وجه الحاجة إلى النبي، قد ورد في كتبه الفلسفية، وهو منقول عن كتب ابن سينا، وما عدا ذلك فهو له، خاصة ما جاء في كتاب النبوات وكتاب التفسير وغيرهما، فيرى أن القائلين بالنبوات فريقان:

الفريق الأول: الذين يقولون: أن النبوة تحصل عن طريق المعجزات، لأن المعجزة دليل قاطع عندهم، بأن المدعي صادق في دعواه، والمعجز إما أن يكون عبارة عن الإتيان بغير المعتاد،

وإما أن يكون مانعا للمعتاد، بشرط أن يكون مقرونا بالتحدي، حتى تتميز المعجزات عن الكرامات والسحر والشعبذة [10].

وهذا الفريق يزعم أن المعجزات تدل على صدق المدعي، والأمر ليس كذلك عند الرازي، مع العلم أن عامة الملل والنحل تسير على هذا الطريق[11].

الفريق الثاني: الذين يقولون: أن النبوة تدعو الناس إلى الحق والخير، بغض النظر عن حصول المعجزات وأنواعها، لأن النبي عندما يدعو إلى الحق ويصرف الناس عن الباطل والظلم، يكون هذا كافيا لتصديقه واتباعه، وذلك لحاجة الناس إليه، لأن معظمهم يكون ناقصا في القوتين النظرية والعملية، بينما هو يكون قويا فيهما، لذلك فهو محتاج إليه[12].

هكذا، يكون النبي بالطريقة الثانية شخصا مدعيا للنبوة، وقد بلغ الكمال في القوتين النظرية والعملية، حيث يقدر على معالجة الناقصين في القوتين، وهذا التكميل هو غاية النبوة، ولما حصل هذا الأثر بالفعل عند مقدمه، فدل ذلك على أنه نبي مرسل.

وهذا الطريق أفضل طريق في إثبات النبوة عند الرازي، لأنه طريق من باب برهان اللم، الذي هو أشرف من برهان الآن، الذي يقوم على الاستدلال بالأثر على المؤثر على سبيل الاحتمال، مثل حال طريق المعجزات[13].

ولكن أصحاب طريق المعجزات يزعمون أن طريقهم أفضل وأقرب إلى الصواب في إثبات النبوة من أي طريق آخر، لأنه مذكور في القرآن الكريم، وأن طريق كمال النبي، هو من قول الفلاسفة، لذلك فهو باطل، لنكرانهم خرق العادة ونفي وجود الملائكة[14].

إن زعم هؤلاء الأنصار لطريقة المعجزات يرجع إلى عدم فهمهم لغرض الرازي، عندما رجح طريقة كمال الأنبياء، ولأنهم لم يمعنوا النظر في دلائله، ويمكن التذكير بأن القرآن الكريم دليل كبير وجوهري على صدق النبوة المحمدية، وهو ليس خرقا للعادة، وإنما هو كتاب لهداية الناس وإرشادهم إلى سبل السعادات والخيرات، ويهدي إلى الدين المستقيم، الذي هو أفضل الأديان باعتداله في التشريع ووسطيته في الأمور المعتبرة في الدين والدنيا، وعلى الرغم من أن معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم تبدو أقل عددا من معجزات الأنبياء الآخرين، مع ذلك كان أفضل الأنبياء، لأن هذه المرتبة لو كانت حاصلة بالمعجزات، لكان غيره أفضل منه، فثبت أنه نالها بطريقة إكمال الناقصين. وهو المطلوب.

المسألة الثالثة: في **خواص النبي ومهامه.**

إن انقياد الناس للنبي حسب الرازي يرجع إلى كمال قوته النظرية والعملية، وخواص النبي تتعلق باتين القوتين، وهي:

الأولى: القوة العاقلة، حيث تكون عند النبي مقدمات كثيرة وسرعة الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط وخطأ.

الثانية: القوة المخيلة، تكون في حال اليقظة حتى يتمكن من سماع كلام الله تعالى، ولكي تسمح له أيضا أن يخبر عن المغيبات الكائنة والماضية.

الثالثة: أن تكون نفس النبي متصرفة في المادة لكي تتأتى لها المعجزات[15].

هذا، ولما كانت العناية الإلهية راعية لجميع المنافع الكلية والجزئية للبشر، فكيف تمل إيجاد شخص النبي من أجل استقامة حياة الناس وهدايتهم إلى الدين؟ لذلك ثبت أنه لابد من نبي، وأما كيفية الاشتغال بالدعوة، فإن ذلك منه ما هو متعلق بالسياسات كتدبير شؤون ا لتمع، ومنه ما هو متعلق بالأخلاق كتزكية النفس[16].

ومنه ما هو متعلق بالدين، وهو ثلاثة أمور بحسب الزمان:

الأول: الماضي، وهو أن يرشد الناس إلى حدوث العالم ووجود إله واحد يدبره، ووجوب ت يه الله تعالى عن الجسمية ولواحقها.

الثاني: الحاضر، وهو ما يتعلق بالزمن الحاضر للنبي، حيث يدعو الناس إلى الاشتغال بالمعبود عن طريقين معا، طريقة الاعتبار بالعلوم والمعارف، وطريقة الإتيان بالطاعات كالصلوات والزكوات والصدقات. هكذا، يكون النبي شخصا مخصوصا متميزا بتلك الخواص عن باقي الناس، لكي يكون قدوة لهم ومرشدا في الدين.

المسألة الرابعة : عصمة الأنبياء .

لقد ألّف الرازي كتابا صغيرا في هذه المسألة، وأثبت فيه وفي غيره أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدع والخيانة والتحريف وتعمد لخطأ، وأما المعارضون لذلك، فقد ذكر آراءهم وردّ عليها، ولا يسمح المقام بذكرها هنا، ومن أراد معرفتها فعليه بكتب المتكلمين.

ولكن الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة يرجع إلى أربعة مواضيع، هي:

الأول: ما يتعلق بالاعتقاد.

الثاني: ما يتعلق بالتبليغ.

الثالث: ما يتعلق بالفتوى.

الرابع: ما يتعلق بأفعال الأنبياء وأحوالهم.

ولما كان يرى أن الأنبياء معصومون في هذه المواضيع كلها في زمان النبوة، عن الكبار والصغائر بالعمد، فأما سبيل السهو فهو جائز عنده [18].

هذا، وأما أسباب العصمة فتتمثل في أربعة أمور:

أولها: أن يكون لنفس النبي أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة، له عن الفجور.

وثانيها: أن يحصل لديه العلم بمناقب الطاعات ومثالب المعاصي.

وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي، وبيان من الله تعالى.

ورابعها: إذا صدرت عنه أمور من باب ترك الأولى أو النسيان، فيعاقب عليه،ولا يترك مهملا.

لهذا، إذا اجتمعت هذه الأمور في شخص، فسيكون معصوما عن المعاصي [19].

ويعني ذلك، أن العصمة واجبة وقت الرسالة، وقد بينها الرازي بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن كل من أراد نعمة الله تعالى عليه أكثر، فإن صدور الذنب منه أقبح وأفحش،ولما كانت نعمته تعالى على الأنبياء أكثر، فوجب أن تكون ذنوبهم أقبح وأفحش، لذلك يستحقون الزجر والتوبيخ، والحق أن زجر الأنبياء باطل، فثبت أنهم لا تصدر عنهم الذنوب والمعاصي.

الوجه الثاني: لو صدرت الذنوب عن الأنبياء لكانوا فساقا، ولو كانوا فساقا، لما قبلت شهادتهم، وإذا لم تقبل شهادتهم في القضايا البسيطة، فكيف تقبل في الدعوة إلى الأديان؟ ولما كان التالي باطلا، فالمقدم مثله.

الوجه الثالث: لو كانوا يأتون بالمعاصي، لوجب اتباعهم فيها، وهذا باطل، فذاك مثله، وقد أمر الله باتباعهم لكمالهم في قوله تعالى:"قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم"[20]. لأن الإتيان بالمعاصي نقصان، وربما قد يقع واحد منهم في خطأ سهوا أو نسيانا، وإنما يكون ذلك قبل النبوة[21]. فثبت أنهم معصومون، وهو المطلوب.

المسألة الخامسة: إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

إن الرازي استهل بيان هذه المسألة بذكر آراء المنكرين للدعوة المحمدية، وبيان الشبهات التي أقامها هؤلاء على هذه الدعوة، قبل التطرق إلى إثباتها، والمنكرون لها كثيرون، فمنهم من يتحجج بالمراد من النبوة، وهو التكليف، على أنه باطل، فتكون النبوة مثله باطلة.

- ومنهم الذين يقولون: التكليف جائز والعقل كاف في معرفته، فلا حاجة إلى النبي.
- ومنهم من جوّز البعثة عقلا، ولكن المعجزات عندهم ليست دالة على صحة الرسالة.
- ومنهم من يقول: إن حصول خوارق العادة مستحيل، وبالتالي يبطل صدق المدعي بالنبوة.
- ومنهم من يقول: أننا لم نشاهد المعجزات، ولا دليل على حصولها وقت الدعوة، لذلك لا سبيل إلى تصديق المدعي، وأما إخبار الناس بذلك، فهو مجرد ظن، لا يفيد العلم.
- ومنهم جماعة من الصوفية قالوا: الاشتغال بغير الله تعالى حجاب عن المعرفة به، وبما أن الأنبياء يدعون الناس إلى التكاليف والطاعات، فهم يشغلونهم بغير الله تعالى، لذلك لا تكون دعوتهم حقا وصدقا.
- ومنهم من يقول: أن الشرائع فيها أشياء لا فائدة فيها كالصوم والصلاة والحج للمعبود، وفي الوقت نفسه فيها متاعب للعباد، فوجب أن لا تكون هذه الشرائع من الله تعالى.
- ومنهم من سلّم بالنبوة، ولكنهم ينازعون في النبوة المحمدية [22].

وبعد أن فرغ الرازي من ذكر آراء تلك الطوائف، زعم أن هؤلاء ينكرون الدعوة المحمدية، والحق أن هؤلاء ينكرون النبوة أصلا، ماعدا الفريق الأخير، فإنكارهم خاص بنبوّة محمد عليه الصلاة والسلام، وهم الذين أقاموا الشبهات على هذه النبوة، وعليها كان ردّه، وربما قد يكون على حق في زعمه، إذا ما سلمنا بمبدئه، وهو أن إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام يعتبر إثباتا لأصل النبوة.

ومن الشبهات الشائعة لدى المشركين على النبوة المحمدية، خاصة من اليهود والنصارى، أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان رسولا للناس كافة، بل بعث إلى العرب خاصة، وقد زعموا أن الدليل على ذلك موجود في القرآن الكريم نفسه، في قوله تعالى:"هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبلُ لفي ضلال مبين"[23].

لقد ردّ الرازي على هذا الزعم، بأنه ضعيف، لأنه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي لما عداه، وإلا ما كان قوله تعالى:"وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون"[24] صادقا، وأما القول الأول فكان دليلا على صحة رسالته [25].

وقالت طائفة من اليهود أن الدليل على كونه رسولا إلى العرب خاصة هو قوله تعالى:"وهذا كتابٌ أنزلنَاهُ مباركٌ مصدقٌ الذي بَينَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أم القُرى وَمَن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهُم على صلاتِهم يحافِظُون" [26]. وفي زعم هؤلاء أن هذه الآية تدل على تقييد الرسالة المحمدية وحصرها في قومه.

وقد أجاب الرازي ببطلان هذا الزعم، لأن قوله تعالى:"أم القرى ومن حولها" دال على العالم كله، وإلا ما كان القرآن الكريم معجزا[27].

كما أن الدعوة الإسلامية قائمة في أصلها على التدرج، حيث تبدأ دائما من الأدنى قبل الأقصى، كالذات قبل الآخرين والأهل قبل غيرهم والقوم قبل الآخرين.

ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث برسائل إلى ملوك الدول المحيطة بالبلاد العربية، يدعوهم فيها إلى الدخول في الإسلام، بعد أن دانت العرب لدعوته، ولو كان مرسلا إلى العرب فحسب، لكانت تلك الرسائل باطلة، وقد ثبت تاريخيا أن تلك الرسائل كانت حقا، فيلزم أن لا يحمل معنى الآية السابقة على ما يخالف هذا المعلوم.

هذا، وأما الاستدلال على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، فقد بناه على مقدمات، وهي:

المقدمة الأولى: إنه ادعى النبوة، والمثبت لهذه المقدمة هو الخبر المتواتر، حيث أخبر أهل التواتر عن وجود شخص اسمه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد سمع كلامه بكونه مدعيا للنبوة ومرسلا من عند الله تعالى، وأن القرآن الكريم م ل عليه، وليس من عند نفسه.

المقدمة الثانية: لقد ظهر المعجز عليه وفق دعواه، وهو القرآن الكريم ، وأما المعجزات الأخرى الكثيرة فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: الحسية، وهي تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام:

أوّله: المعجزات الخارجة عن ذاته،كانشقاق القمر، وتسليم الحجر عليه ونبوع الماء من بين أصابعه.

ثانيه: الأحوال العائدة إلى ذاته، كالخاتم بين كتفيه وغيرها من أحوال خلقته.
ثالثه: ما يتعلق بصفاته، كالصدق والأمانة والعفة واجتناب القبائح، وهذه الصفات كانت فيه من أول عمره إلى آخره [28].

القسم الثاني: العقلية. وهي ستة أنواع من المعجزات، وهي بإيجاز:

الأول: لقد ظهر في قوم ما كان أهلها أهل علم، ولا كان في مكة علماء، ولا سافر في سبيل طلب العلم، ولا طال سفره في المرتين التي سافر فيهما، ولكن ظهرت عليه النبوة بعد سن الأربعين، مما يدل على نبوته، والقرآن الكريم أكبر وأعظم دليل.

الثاني: لم يكن قبل الدعوة يبحث في المسائل الإلهية، ولا اعتنى بعلم من العلوم أو فن من الفنون، حتى يقال أن ما أتى به من عند نفسه، أي حصل بالتدبر والتأمل[29].

الثالث: لقد تحمل مشاقا كثيرة بسبب دعوته، مع ذلك لم يتغير في جميع أحواله، وحتى بعد أن حصلت له رئاسة الناس لم يتغير أيضا، بل ظل عفيفا زاهدا متعبدا.

الرابع: إنه كان مجاب الدعوة، من أراد معرفتها فليراجع كتب السيرة النبوية.

الخامس: لقد وردت البشارة بمقدمه في التوراة والإنجيل.

السادس: لقد أخبر عن الغيوب، وهو معجز، وتلك الأخبار معلومة، ومنها شواهد كثيرة في القرآن الكريم [30].

إن هذه الأنواع الكثيرة من المعجزات يشملها كلها قوله تعالى: "الذين يتبعون الرسولَ النبي الأميّ الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراةِ والإنجيل يأمُرُهُم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرّمُ عليهم الخبائِث ويضعُ عنهم إصْرَهُم والأغلآل التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزرُوهُ ونصروهُ واتبعوا النورَ الذي أُنزِلَ معهُ أولئك هُم المفلحون" [31].

وقد جاء في هذه الآية أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان أميا ومذكورا في التوراة والإنجيل، وداعيا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يجلب له المشاق والمتاعب مع الناس، وقد نزل عليه النور وهو القرآن الكريم، فوجب اتباعه.

هكذا، كانت نبوته عليه الصلاة والسلام قائمة على كون القرآن الكريم معجزا، ودليل إعجازه يلتمس من طريقين:

الأول: أنه لا يماثله كلام الفصحاء، وأن التفاوت معلوم بينه وبينهم، وأنه ناقض للعادة لدى الفصحاء، فوجب أن يكون معجزا.

الثاني: ولما تحدى القرآن الكريم أن يؤتى بمثله سورة أو آية، فقد عجز الفصحاء عن الإتيان بمثله أو بالمعارض له، فثبت أنه معجز من جميع الوجوه[32].

لهذا، يمكن القول أن الرسول صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء بالفعل، لأن طريقته في الدعوة إلى الله تعالى أحسن طريقة، وهي طريقة إكمال الناقصين، وأن أهل الدنيا قد انتفعوا بدعوته أفضل من انتفاعهم بدعوة جميع الأنبياء. وأنه لم يكن على شرع أحد قبل نزول الوحي، بل كان على الفطرة، وهو مبعوث للناس كافة، لذلك انتشرت رسالته في أنحاء العالم في وقت قياسي جدا، فثبت أن شريعة القرآن الكريم أكمل الشرائع، وأن الذي نزلت عليه أفضل الخلق.

هوامش المبحث الرابع من الفصل الرابع من الباب الثالث

(1)الرازي . المطالب العالية . ج 6 . ص 189.
(2)الرازي . معالم أصول الدين . ص 97-98 / والمحصل . ص 109-110.
(3)الرازي . شرح الإشارات والتنبيهات ج 2 . ص 105-106.
(4)الرازي. المطالب العالية . ج 8 . ص 7 وما بعدها.
(5)المصدر نفسه . ج 8 . ص 20-21.
(6)المصدر نفسه . ج 8 . ص 93 وما بعدها.
(7)المصدر نفسه . ج 8 . ص 97-98.
(8)المصدر نفسه . ج 8 . ص 99.
(9)الرازي. المباحث المشرقية . ج 2 . ص 555-556.
(10)الرازي . المحصل . ص 207.
(11)الرازي . المطالب العالية . ج 8 . ص 103.
(12)المصدر نفسه . ج 8 . ص 103-104.
(13)الرازي . المصدر نفسه . ج 8 . ص 100، 123./ ومعالم أصول الدين . ص 94.
(14)أحمد حجازي السقا . محقق كتاب المطالب العالية ، ج 8 . هامش ص 103.
(15)الرازي . المباحث المشرقية . ج 2 . ص 556.
(16)المصدر نفسه . ج 2 . ص 557.
(17)الرازي . المطالب العالية . ج 8 . ص 115 وما بعدها.
(18)الرازي . الأربعين . ج 2 . ص 115 وما بعدها.
(19)الرازي . المحصل . ص 218.
(20)سورة آل عمران . الآية 31.
(21)الرازي . معالم أصول الدين . ص 102-103.
(22)الرازي . الأربعين . ج 2 . ص 75-76.
(23)سورة الجمعة . الآية 2.
(24)سورة سبأ . الآية 28.
(25)الرازي . التفسير الكبير . مج 15 . ج 30 . ص 3-4.
(26)سورة الأنعام . الآية 92.
(27)الرازي . التفسير الكبير . مج 7 . ج 13 . ص 73 . / مج 11 . ج 21 . ص 55.

(28)المصدر نفسه. ج 2. ص 87 وبعدها / والمحصل. ص208 / ومعالم أصول الدين. ص92.

(29)الرازي. الأربعين. ج2.ص89-90 / والمحصل.ص213 / ومعالم أصول الدين ص91-92.

(30)الرازي . الأربعين . ج 2 . ص 91 وما بعدها.

(31)سورة الأعراف . الآية 157.

(32)الرازي. التفسير الكبير. مج1.ج2 . ص 114 وما بعدها / مج11. ج21. ص 55.

خـاتمـة :

لقد تمت هذه الرسالة بحمد الله تعالى وعونه، وحققنا فيها نتائج هامة بالنسبة إلينا وإلى غيرنا، حيث بلغنا فيها الأهداف المسطرة أو المرجوة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: النتائج العامة. وهي تتعلق بنشأة فكر الرازي وآثاره ومواقفه من الفكر الإسلامي والفلسفات اليونانية، وبما أن الفكر الإنساني لا ينبت كالفطر، بل ينشأ في بيئة معينة وحضارة خاصة، ثم يكون دالا عليها بعد ذلك، فقد ساعدنا العرض الذي قدّمنا به ـ حول حياته وآثاره وتفاعله مع البيئة الاجتماعية والفكرية والروحية السائدة في عصره ـ على الغوص في حقيقة فكره.

وبناء على هذا الترابط بين حياته وفكره، حاولنا تصحيح الجانب التاريخي من حياته وبيان حقيقة توجهه الفكري، وتقويم بعض آراء المؤرخين حول شخصيته وأعماله وفكره، كما حاولنا ضبط قائمة مصنفاته، التي كانت مضطربة اضطرابا كبيرا لدى المؤرخين والباحثين المعاصرين، لأسباب كثيرة، منها أن الرازي يطلق ألقابا على مؤلفاته، ومنها ما لم يكن مرضيا عند هؤلاء، ومنها عدم مراعاة الدقة عند وضع القائمة.

بالفعل، لقد التقت عوامل هامة وأساسية عنده لقيام حضارة راقية، إلا أنها اجتمعت في فرد لا في مجتمع، وعلى الرغم من محاولاته لنقلها إلى الحياة الاجتماعية، فلم يجد الاستجابة المطلوبة، حيث كان يؤلف في مواضيع تخص حاضر عهده، ويجيب على الإشكاليات المتداولة بين العلماء، وكان يجيب هذا ويردّ على هذا ويعلّم ذاك، وهو بذا النشاط يستحق أن يلقّب بالفيلسوف المناضل.

كما استطاع أن يكوّن وحدة بين أطراف متعارضة فكريا واجتماعيا، فمن الناحية الفكرية، قد صنع وحدة بين العالم الطبيعي والعالم الروحي، وصارت هذه الوحدة حقيقة واقعية، تتقاطع فيها المباحث الفلسفية بين العالمين، وأما من الناحية الاجتماعية، فقد عزّز الوحدة بين المسلمين في مبحثي الأخلاق والسياسة، فالأخلاق ينبغي أن تكون وفق القيم الإسلامية المادية والروحية، وفي السياسة دافع على صحّة خلافة الخلفاء الراشدين، وتصدى إلى جميع الفرق التي كانت سببا في تمزيق شمل المسلمين، والتي امتدّت آراؤها من مجال السياسة إلى مجالات أخرى، ورأينا أن آراءه في السياسة متطوّرة جدّا عمن سبقه.

هكذا، لم ينخرط في فريق ضدّ فريق، ولم يكن مناصرا لدولة ضدّ أخرى، بل كان يتعامل ويخالط كلّ حكام الدول التي عاش على أراضيها، وكذلك الطبقات الشعبية المختلفة، وكان محترما من الجميع، ويرون فيه خير ممثل للروح الإسلامية.

لقد ملك فكر الرازي وجدان المسلمين مدّة طويلة، ثم همّش في عصور الانحطاط، وللأسف الشديد لم تظهر حركة نشطة لبعث هذا الفكر، إلا في العشريتين الأخيرتين من القرن الماضي، حيث التفت بعض الباحثين إليه، وعمل آخرون على طبع مؤلفاته، وتعتبر هذه العودة إليه من مطالب هذا العصر بالنسبة للفكر الإسلامي، من أجل مواجهة آفتين تهدّدانه، واحدة داخلية وأخرى خارجية، لأن هذا الفكر قدّم حلولا لمشكلات تتشابه مع مشكلات عصرنا هذا، ولا يعني ذلك أن العصور تتطابق والحلول جاهزة دوما، وإنما المراد هو الاستفادة في إيجاد الحلول المناسبة لحاضر المسلمين.

و ذلك ما أكدت عليه تلك البحوث القليلة، لأن فكر الرازي يقوم على نسق منسجم، و يحتوي على مناهج متنوعة و متفتحة، و هو لا يتضمن مطالب المسلمين فقط، بل حتى خصوم الإسلام يرومون منه أشياء ينبغي الكشف عنها.

القسم الثاني: النتائج الخاصة، نعني بها أصالته و تجديده الحاصل في الفلسفة و غيرها، وانعكاس ذلك على الفكر الإسلامي و العالمي، منها أنه صاحب طريقة جديدة تسمى بطريقة المتأخرين، التي خالف بها أصحابه، والتي ساعدته على الدمج بين الفلسفة و علم الكلام، حيث جعل العقل موحداً، بعد أن كان مقسما، قسم يفكر تفكيرا كلامياً، و آخر يفكر تفكيرا فلسفيا، كما أصبح الموضوع واحدا أيضا، لأن مباحث الفلسفة هي نفسها بصفة عامة موضوعات الدين، و هو ما ذهب إليه هيقل أيضا.

ـ ومنها أن الرازي لم يتمسك بأي مذهب كلامي أو فلسفي، بل كان يأخذ منها ما هو حق وصواب بغض النظر عن صاحبه، وهذه الروح العلمية كانت عاملا أساسيا في التجديد والإبداع لديه سواء تعلق الأمر بالفلسفة أو بغيرها.

ـ ومنها أنه كان يستعمل اصطلاحات علم الكلام في الفلسفة و بالعكس، نظرا لجمعه بين العلمين، فصارت مألوفة عند من جاء بعده.

ـ ومنها أن طريقته في التفلسف تسمى بالطريقة التقريرية، فهي أداة جيدة في نقد المذاهب المختلفة أو إثبات ما هو صحيح فيها، لذلك كان يرد بأحسن جواب و أفضل رأي.

ـ ومنها أن تفلسفه لم يقلد فيه غيره، و لا كان مخالفا للعقائد الإيمانية، و قد حقق نجاحاً باهراً في نقد فلسفة أرسطو، بالمقارنة لنقد الغزالي لها، حيث كان يقارع الحجة بالحجة، ولم يكفر واحدا من الناس إلا من جهر به، بل كان يحاول إقناع الجميع بالبراهين والأدلة، لا بالطرق المغايرة.

ـ ومنها أنه صاحب القول بالعلم الضروري، كما يؤكد ابن تيمية، و كذلك ترجيح الإمكان على الحدوث في إثبات واجب الوجود لذاته، والقول بالمرجح، كما أنه صاحب القول بالجبر بطريقة خاصة.

ـ ومنها أنه فسّر عالم الطبيعة بالنظام المقولي.

ـ ومنها أنه أخرج المنطق من أقسام الفلسفة، فجعله علما قائما برأسه، الأمر الذي سهل إدخاله في علوم الشريعة، و قياس مسائلها بمعاييره.

ـ ومنها أن مؤلفاته تتميز بالتفكير العقلي المنطقي القائم على المقدمات، فأكثر القضايا كان يقررها بمقدمات.

ـ ومنها أنه كان يقدم العقل على النقل، لأن العقل أداة فهم و تفسير للأخبار، لا يصح أن يتأخر، و لا يعني هذا التقدم الأفضلية أو الامتياز.

ـ ومنها أن ترجيحه للمنهج القرآن لا يعني ذلك تراجعاً أو إلغاء للمناهج الأخرى، كما فهم البعض، و إنما امتياز هذا المنهج يرجع إلى تدعيم العقل لكي لا يقع في الأخطاء والأوهام، وإلى ترك التعصب و استكثار الدلائل.

ـ و منها أنه جعل الجدل الفلسفي صاعدا من العرض إلى الجوهر، و أن المقابلة الجدلية لا تصح إلا بين العرض و الجوهر.

القسم الثالث: النتائج المتعلقة بقيمة فكره و مكانته، يظهر جليا بعد إتمام هذه الدراسة أنه يستحق بالفعل الألقاب التي لقّب بها، لأنه أسس لفلسفة جديدة متميزة في جميع النواحي، مغايرة للفلسفات السابقة له، و قد حقق ذلك بـ وعه إلى الاستقلال و الانفراد بالرأي و القدرة

على النقد و عدم تمسكه بمذهب من المذاهب منذ نشأته إلى مماته، ما عدا التمسك ببعض الآراء التي يراها صحيحة بنفسه.

ـ وقد كان فيلسوفا مناضلا متمردا اجتماعيا و فكريا، حيث ثار على جميع الأنساق الفلسفية السابقة، فلم يستثن في ذلك أصحابه و أكثر الفلاسفة شهرة، كابن سينا و الغزالي.

ـ و يمكن اعتباره من الفلاسفة الإسلاميين القلائل الذين خلفوا مدرسة فكرية، حيث سادت العالم الإسلامي من بعده، فلا يخلو مصر من وجود واحد من تلامذته، يقود مدرسة ويعلم العلوم بمنطق شيخه و حكمته، و هذه الظاهرة فريدة في التاريخ الإسلامي.

ـ إن الرازي ظل وفيا للعقل، و جعل طريقه صالحا للمعرفة بالله تعالى، على الرغم من نقده له، و بيان عجزه في معرفة المغيبات فقط، لذلك لم يكن فكره مجرد تجريدات واهية و لا أعمالا مبتذلة، بل كان حقا يعتبر صاحب رسالة فكرية.

ـ كما كان فكره قائما على الاجتهاد، و يدعو إلى التجديد ضد التقليد، و إلى الحرية ضد العبودية، و إلى الإيمان ضد الكفر، و إلى العقل ضد الهوى، و قد برهن على ذلك بالأقوال والأفعال، حيث كان يستعين على صلاح دنياه بصلاح أخراه، و على صلاح أخراه بصلاح دنياه، لذلك ناظر الخصوم و اتصل بالسلاطين و الأمراء.

ـ وقد كانت له في الحكمة اليد البيضاء و في الأصلين اليد الطولى و في العلوم و الفنون اليد المثلى، و أخذ بحكمته العلماء و الشرفاء.

وصفوة القول أنه كان له في الفلسفة باع، و في الفقه و الكلام أتباع، ما ضل في الفرع ولا في الإجماع، وهو إمام العلماء و مفحم المناظرين، و مبيد الضالين و المضلين، و صاحب الطريقة المحدثة في التصنيف و التأليف، و مجدد طريقة النظر والاعتبار، لذلك يستحق أن يلقب بحكيم الفقهاء و فقيه الحكماء، و بمتكلم الحكماء وحكيم المتكلمين، و بحكيم العلماء وعالم الحكماء، وبعالم الفنانين وفنان العلماء.

وما توفيقي إلا بالله تعالى

فهرس المصادر والمراجع

أ ـ المصادر أو مؤلفات الرازي:

1 ـ **الأربعين في أصول الدين**. جزآن في مجلد. تح: أحمد حجازي السقا. ط1. الكليات الأزهرية. القاهرة 1986.

2 ـ **أساس التقديس**. (د.ط) مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1935.

3 ـ **أسرار التنـزيل وأنوار التأويل**. تح: أحمد حجازي السقا. ط1. دار الجيل بيروت ومكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1992.

4 ـ **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**. تقديم: علي سامي النشار. (د.ط). مكتبة النهضة المصرية 1938.

5 ـ **تفسير سورة الإخلاص**. مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس. تحت رقم 4577 .

6 ـ **التفسير الكبير**. 32 جزءا. (د.ط). المطبعة البهية المصرية.1938.

7 ـ **السرّ المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم**. مخطوط بمكتبة الأسد سوريا. الرقم العام 14634.

8 ـ **شرح أسماء الله الحسنى، المسمى لوامع البينات**. ط1. (د.ط). مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة. 1976.

9 ـ **شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا**. ط1 . المطبعة الخيرية. القاهرة 1325ه.

10 ـ **شرح عيون الحكمـة**. ثلاثة أجزاء. تح: أحمد حجازي السقا. ط1. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة.1986.

11 ـ **الشفاعة العظمى في يوم القيامة**. تح: أحمد حجازي السقا. ط1. مكتبة الأزهر للتراث القاهرة. 1988.

12 ـ **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**. تح: أحمد حجازي السقا. ط1. دار الجيل بيروت. 1992.

13 ـ **لباب الإشارات والتنبيهات.** تح: أحمد حجازي السقا. ط1. مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.1986.

14 ـ **المباحث المشرقيــة.** جزآن. تح: محمد المعتصم بالله البغدادي. ط1. دار الكتاب العربي بيروت. 1990.

15 ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.** (د.ط) مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة. (د.ت).

16 ـ **المحصول في علــم الأصول.** جزآن. ط1. جامعة الإمام محمد بن السعود الإسلامية الرياض. 1979.

17 ـ **مختصر علــم أصول الديــن.** مخطوط بدار الكتب بتونس. تحت رقم 599.

ملاحظة: هو نفسه كتاب معالم أصول الدين.

18 ـ **المسائل الخمسون في أصول الدين.** تح: أحمد حجازي السقا. ط2. دار الجيل بيروت والمكتب الثقافي. القاهرة. 1990 .

19 ـ **المطالب العاليــة:** تسعة أجزاء . تح: أحمد حجازي السقا. ط1. دار الكتاب العربي. بيروت. 1987.

20 ـ **معالم أصول الديــن:** قدّم له: طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. (د.ت).

21 ـ **الملخص في المنطق والحكمــة:** مخطوط بمكتبة الأسد.سوريا. تحت رقم 833 .

22 ـ **مناظــرة في الردّ على النصارى.** تح: عبد المجيد النجار. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1986 .

23 ـ **مناظرات في بلاد ما وراء النهر.** ط1 . طبعة حيدر آباد الدكن. الهند. 1355ه.

24 ـ **مناقب الشافــعي.** تح: أحمد حجازي السقا. ط1 . مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. 1986.

25 ـ **النفــس والروح.** تح: محمد صغير حسن المعصوم. (د.ط). الأبحاث الإسلامية. طهران. 1406ه.

26 ـ **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.** تح: بكري شيخ أمين. ط1. دار العلم للملايين. بيروت.1985.

27 ـ **الوصيّـة .** ورد نصها في كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة.

ب ـ المراجع باللغة العربية:

1 ـ **القرآن الكريـم.**

2 ـ ابن أبي أصيبعة (أحمد). عيون الأنباء في طبقات الأطّباء. تح: نزار رضا. دار مكتبة الحياة. بيروت. 1965 .

3 ـ ابن الأثير (عزّ الدين). الكامل في التاريخ. (د.ط). دار الطباعة المنيرية. القاهرة (د.ت). وطبعة أخرى. مطبعة الاستقامة. القاهرة.

4 ـ ابن أنـس (مالك). الموطـأ. ط6 . دار النفائس. بيروت.1982.

5 ـ ابن تغري بردي (جمال الدين). النجوم الزاهـرة. ج6 . (د.ط). وزارة الثقافة والإرشاد القومي. مصر. (د.ت).

6 ـ ابن تيمية (تقي الدين). الردّ على المنطقيين. تقديم: رفيق العجم. ط1. دار الفكر اللبناني بيروت .1993.

7 ـ ابن تيمية (تقي الدين). رسالة الفرقان. ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.(د.ط). مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. القاهرة. (د.ت).

8 ـ ابن تيمية (تقي الدين). مجموع فتاوى. ط1 . مطابع الرياض. 1381ه.

9 ـ ابن تيمية (تقي الدين). موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ط2 . مطبعة السّنة المحمدية . القاهرة. 1951.

10 ـ ابن جبير (أبو الحسين محمد). رحلة. (د.ط) دار الكتاب اللبناني بيروت – ودار الكتاب المصري القاهرة. (د.ت).

11 ـ ابن الجوزي (سبط). مرآة الزمـان. ط1. مطبعة دائرة المعارف العثمانية. حيدر أباد. 1951.

12 ـ ابن حجر (أبو الفضل أحمد). لسان الميزان. ط2. مؤسسة الأعلمي. بيروت. 1971.

13 ـ ابن حنبل (أحمد). المسند. وضع الفهارس أحمد محمد شاكر. ط4. دار الكتب والوثائق القومية. 1974.
14 ـ ابن خلدون (عبد الرحمن). لباب المحصـل. نشره الأب الأغوسطيني لوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية. تطوان المغرب. 1952 .
15 ـ ابن خلدون (عبد الرحمن). المقدمـة. (د.ط) دار العودة. بيروت (د.ت).
16 ـ ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين). وفيات الأعيـان. ط1. مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1948 . وطبعة أخرى . دار صادر بيروت (د.ت).
17 ـ ابن سينا (أبو علي). تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط1. مطبعة الجوائب قسطنطينية. 1880.
18 ـ ابن سينا (أبو علي). النجـاة . تقديم : ماجد فخري . ط1 .دار الآفاق الجديدة بيروت. 1985.
19 ـ ابن عاشور (محمد الفاضل). المحاضرات المغربيات . جمع وإعداد : عبد الكريم محمد . الدار التونسية. تونس 1974.
20 ـ ابن العبري (أبو الفرج). مختصر تاريخ الدول. ط2. المطبعة الكاثوليكية بيروت 1958.
21 ـ ابن عربي (محي الدين). رسالة إلى الإمام الرازي . ضمن مجموع رسائل. ط1. جمعية دائرة المعارف الإسلامية. حيدر أباد. 1948 .
22 ـ ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي). شذرات الذهب.دار الآفاق الجديدة بيروت (د.ت)
23 ـ ابن عنين (أبو المحاسن شرف الدين). الديوان . تح: خليل مردم بك. مطبوعات المجمع العلمي العربي. دمشق 1946.
24 ـ ابن القاضي شهبة (أبو بكر). طبقات الشافعيـة. (د.ط). دار الندرة الجديدة للطباعة والنشر. بيروت. 1987 .
25 ـ ابن كثير (أبو الفدا عماد الدين). البداية والنهايـة. ط1.مكتبة المعارف ببيروت ومكتبة النصر بالرياض. 1966.
26 ـ ابن ماجه (أبو الحسن محمد). السنـن. ط1. المطبعة العلمية القاهرة. 1313ه.
27 ـ ابن مريم التلمساني (أبو عبد الله). البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. (د.ط)

ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر (د.ت).
28 ـ ابن النديـم (محمد بن إسحاق). الفهرسـت . طبعة مصر 1930 .
29 ـ ابن الوردي (أبو حفص زين الدين). تتمـة المختصر في أخبار البشر. ط1 . دار المعارف بيروت 1970 .
30 ـ أبو حنيفـة (النعمان بن ثابت). شرح تنويـر الأبصار. ط2 . مكتبة البابي الحلبي بمصر 1966 .
31 ـ أبو داود (سليمان). السنـن . نشره الحاج حسن ابرابي . دار الكتاب العربي . بيروت (د.ت).
32 ـ أبو ريـان (محمد علي). تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. ط2 . دار النهضة العربية بيروت .1976 .
33 ـ أبو سعدة (محمد حسيني). النفس وخلودها عند الإمام فخر الدين الرازي. ط1 . شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر. القاهرة 1989 .
34 ـ أبو الفـدا (إسماعيل بن علي). المختصر في أخبار البشر. (د.ط) دار الكتاب اللبناني . بيروت (د.ت).
35 ـ أتـاي (حسين). تقديـم لكتاب المحصل . ط1 . مكتبة دار التراث. القاهرة 1991.
36 ـ أرسطو. المنطـق. تح: عبد الرحمن بدوي. ط1 . وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم ببيروت 1980.
37 ـ الأشعـري (أبو الحسن). كتاب اللمـع. (د.ط). المطبعة الكاثوليكية. بيروت 1952
38 ـ أفلاطـون. محاورة فيـدون. تر/ زكي نجيب محمود. (د.ط) مكتبة النهضة المصرية. القاهرة (د.ت).
39 ـ إقبال (محمد). تطور الفكر الفلسفي في إيران. تر/ حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين. ط1 .الدار الفنية القاهرة 1989.
40 ـ إقبال (محمد). ما وراء الطبيعة في إيران. تر/ حسين مجيب المصري. (د.ط) مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة 1987.
41 ـ أمين (أحمد). ظهـر الإسلام. ط3. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1966.
42 ـ الأندلسي (أبو القاسم صاعد بن أحمد). طبقـات الأمـم. تح: حياة بوعلوان. ط1 .

دار الطليعة بيروت.1985.
43 ـ الباقلاني (أبو بكر). التمهيـد. (د.ط). المكتبة الشرقية. بيروت 1957.
44 ـ البخاري (أبو عبد الله). الصحيـح. (د.ط). دار الفكر . بيروت 1981.
45 ـ بدوي (عبد الرحمن). التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. دراسة لكبار المستشرقين. ط2 . مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1964 .
46 ـ البغدادي (إبراهيم). مناقب ابن عربـي. تح: صلاح الين المنجد. (د.ط). مؤسسة التراث العربي. بيروت 1959.
47 ـ البغدادي (إسماعيل باشا). هديـة العارفيـن. (د.ط). وكالة المعارف الجليلة. استنبول .1955.
48 ـ البيضاوي (القاضي عبد الله). متـن طوالع الأنـوار. ط1. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. القاهرة 1302ه.
49 ـ بينيـس (س). مذهب الذرة عند المسلميـن. تر/ محمد عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1964.
50 ـ الترمذي (أبو عيسى محمد). السنـن. (د.ط). دار الكتاب العربي. بيروت (د.ت).
51 ـ التريكي (عمر). الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي. (د.ط). الشركة التونسية للتوزيع. تونس 1988.
52 ـ التهانوي (محمد أعلى). كشاف اصطلاحات الفنون. (د.ط). خياط. بيروت 1966.
53 ـ الجابري (محمد عابد). بنيـة العقل العربـي. ط3. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1990.
54 ـ جـب (هاملتون). دراسـات في حضارة الإسلام. تر/ إحسان عباس وآخرون. ط3. دار العلم للملايين. بيروت 1979.
55 ـ الجرجاني (علي بن محمد). التعريفـات. ط1. دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني. 1991.
56 ـ جماعـة. أفلاطون في الإسلام. تح: عبد الرحمن بدوي. ط3.دار الأندلس. بيروت. .1982
57 ـ الجويني (إمام الحرمين). الإرشـاد. تح: أسعد تميم. ط1.مؤسسة الكتب الثقافية.

بيروت. 1985.
58 ـ حاجي خليفة (مصطفى). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. ط3. المطبعة الإسلامية. طهران 1947.
59 ـ الدارمي (أبو محمد عبد الله). السنـن. (د.ط). مطبعة الاعتدال. دمشق 1349هـ .
60 ـ الداودي (الحافظ شمس الدين). طبقـات المفسريـن . تح: علي محمد عمر. ط1. مكتبة وهبة بعابدين 1972.
61 ـ الدراداري (أبو بكر بن عبد الله). كنـز الدّرر وجامع الغرر. تح: رانكه. (د.ط). (د.ن). القاهرة 1982.
62 ـ دنيـا (سليمان). التفكير الفلسفي الإسلامي. ط1. مكتبة الخانجي بمصر 1967.
63 ـ دي بور (ت. ج). تاريخ الفلسفة في الإسلام. تر/ محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط5. دار النهضة العربية. بيروت 1981.
64 ـ الذهبي (الحافظ أبو عبد الله). تاريـخ الإسـلام. ط1. مؤسسة الرسالة بيروت1988.
65 ـ الذهبي (الحافظ أبو عبد الله). العبـر في خبـر من غبـر. تح: صلاح الدين المنجد. (د.ط). مطبعة حكومة الكويت 1963.
66 ـ الذهبي (الحافظ أبو عبد الله). ميـزان الاعتدال. (د.ط). دار إحياء الكتب العربية.(د.ت).
67 ـ الذهبي (محمد حسين). التفسيـر والمفسرون. ط1. دار الكتب الحديثة. القاهرة 1961.
68 ـ الزركان (محمد صالح). فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية. (د.ط). دار الفكر (د.ت).
69 ـ الزركشي (بدر الدين محمد). البرهان في علوم القرآن. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1.دار إحياء الكتب العربية. القاهرة 1957.
70 ـ سانتلانا (دافيد). المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي. تج: محمد جلال شرف. (د.ط). دار النهضة العربية. بيروت 1981.
71 ـ السبكي (عبد الوهاب بن تقي الدين). طبقات الشافعية الكبـرى. تح: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي . ط2. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع. 1992. وطبعة أخرى: ط1. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة 1965.

72 ـ السيوطي (جلال الدين). صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. (د.ط). دار الكتب العلمية. بيروت (د.ت).
73 ـ السيوطي (جلال الدين). طبقات المفسـرين. طبعة طهران 1960.
74 ـ السيوطي (جلال الدين). المزهــر . (د.ط). طبعة السعادة بمصر 1325هـ.
75 ـ الشافعي (أبو عبد الله محمد). الأمّ. ط1. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة 1961.
76 ـ الشافعي (أبو عبد الله). الرسـالة. تح: أحمد محمد شاكر. ط1. مكتبة البابي الحلبي بمصر . القاهرة 1940.
77 ـ الشهرزوري (شمس الدين). تاريخ الحكماء أو نزهة الأرواح وروضة الأفراح. ط1. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. (د.ت).
78 ـ الشيرازي (صدر الدين محمد). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. ط2. منشورات مصطفوى بقم (د.ت).
79 ـ الصابوني (نور الدين). البدايــة والنهايــة. تقديم خليف فتح الله. (د.ط). دار المعارف بمصر 1969.
80 ـ صبحي (أحمد محمود). في علــم الكلام. ط5. دار النهضة العربية. بيروت 1985.
81 ـ الصعيدي (عبد المتعال). المدون في الإسلام. (د.ط). مكتبة الآداب.(د.م).(د.ت).
82 ـ الصفدي (صلاح الدين). الوافي بالوفيات.(د.ط).المطبعة الهاشمية. دمشق 1959.
83 ـ طاش كبرى زادة (أحمد). مفتاح السعادة. (د.ط).دار الكتب العلمية بيروت 1985.
84 ـ طالبي (عمار). آراء أبي بكر بن العربي الكلامية. (د.ط). الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر (د.ت).
85 ـ الطوسي (نصير الدين). تلخيص المحصل, على هامشه. (د.ط). مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة (د.ت).
86 ـ العريبي (محمد). المنطلقات الفكرية عند الإمام فخر الدين الرازي. ط1. دار الفكر اللبناني.بيروت 1992.
87 ـ الغزالي (أبو حامد). إحياء علوم الدين. (د.ط). دار المعرفة. بيروت 1980.
88 ـ الغزالي (أبو حامد). الاقتصاد في الاعتقاد. ط1. دار مكتبة الهلال.بيروت 1993.

89 ـ الفارابي (أبو نصر). كتاب الحروف. تح: محسن مهدي.(د.ط). دار المشرق. بيروت 1969.
90 ـ القزويني (زكريا بن محمد). آثار البلاد وأخبار العباد. (د.ط). دار صادر. بيروت 1960.
91 ـ القزويني (زكريا بن محمد). عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. تح: فاروق سعد. ط4.دار الآفاق الجديدة. بيروت 1981.
92 ـ القزويني الكاتبي (نجم الدين). المفصل في شرح المحصل. مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس. تحت رقم R. 16380
93 ـ القشيري(أبو الحسين مسلم). الصحيح. (د.ط). دار الفكر. بيروت 1983.
94 ـ القفطي (جمال الدين). تاريخ الحكماء. (د.ط). مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر (د.ت).
95 ـ القلقشندي (أبو العباس أحمد). صبح الأعشى. ج1.دار الكتب المصرية. القاهرة 1914.
96 ـ قنواتي (جورج). فخر الدين الرازي . ضمن كتاب إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين.(د.ط). دار المعارف بمصر 1962.
97 ـ كرم (يوسف). تاريخ الفلسفة اليونانية. طبعة جديدة دار القلم. بيروت (د.ت).
98 ـ لوبون (غوستاف). حضارة العرب. تر: عادل زعيتر. ط2.دار إحياء الكتب العربية. القاهرة 1948.
99 ـ مدكور (إبراهيم). مقدمة كتاب المقولات لابن سينا. (د.ط). وزارة الثقافة والإرشاد القومي. القاهرة 1959.
100 ـ المقري (أبو العباس أحمد). أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. (د.ط). مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة 1942.
101 ـ ميمون (الربيع). نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية. (د.ط). الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر 1980.
102 ـ النسائي(أبو عبد الرحمن). السنن. ط1. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة 1964.
103 ـ النشار (علي سامي). مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ط3. دار النهضة العربية. بيروت 1984.

104 ـ النشار (علي سامي). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط3. دار المعارف بمصر. القاهرة 1965.
105 ـ النشار (علي سامي) والشربيني (عباس). الأصول الأفلاطونية. ط3.دار المعارف بمصر. القاهرة 1965.
106 ـ نصر (سامي). فكرة الجوهر. ط1.مكتبة الحرية الحديثة. القاهرة 1978.
107 ـ هيقل (جورج وليام). موسوعة العلوم الفلسفية. تر: إمام عبد الفتاح إمام. ط1.دار التنوير. بيروت 1983.
108 ـ ياسبيرس (كارل). مدخل إلى الفلسفة. تر: محمد فتحي الشنيطي. ط1.مكتبة القاهرة الحديثة. 1967.
109 ـ اليافعي (أبو محمد عبد الله). مرآة الجنان وعبرة اليقظان. ط1.دائرة المعارف النظامية. حيدر أباد 1338هـ.
110 ـ ياقوت الحموي (أبو عبد الله). معجم البلدان. (د.ط).مكتبة الأسدي.طهران 1965.

ج ـ الدوريات بالعربية:

1 ـ التحرير. أعلام الثقافة الإسلامية. مجلة لواء الإسلام. العدد 9.السنة 1950.
2 ـ الشرقاوي (عفت). أزمة الفلسفة الإسلامية. مجلة الفكر المعاصر. العدد 79 السنة 1971.

د ـ المراجع باللغة الأجنبية:

1- Encyclopédie de L'islam. T2. Leyde 1927
2- Encyclopédie philosophique universelle. P.u.f. françe. 1991.
3- Arnaldez (Roger). L'œuvre de Fakhr al-din al-Ràzi commentateur du coran et philosophe . Cahiers de civilisation médiévale. 10-12 siècles.

جدول توافق السنوات الهجرية مع السنوات الميلادية

السنة الهجرية	السنة الميلادية	السنة الهجرة	السنة الميلادية	السنة الهجرية	السنة الميلادية
520	1125/26	540	1145	560	1165
521	1126	541	1146	561	1166
522	1127	542	1147	562	1167
523	1128	543	1148	563	1168
524	1129	544	1149	564	1169
525	1130	545	1150	565	1170
526	1131	546	1151	566	1171
527	1132	547	1152	567	1172
528	1133	548	1153	568	1173
529	1134	549	1154	569	1174
530	1135	550	1155	570	1175
531	1136	551	1156	571	1176
532	1137	552	1157	572	1177
533	1138	553	1158	573	1178
534	1139	554	1159	574	1179
535	1140	555	1160	575	1180
536	1141	556	1161	576	1181
537	1142	557	1162	577	1182
538	1143	558	1163	578	1183
539	1144	559	1164	579	83/1184

1211م	**608هـ**	1198م	**594هـ**	1184م	580هـ
1212	609	1199/98	595	1185	581
1213	610	1200	596	1186	582
1214	611	1201	597	1187	583
1215	612	1202	598	1188	584
1216	613	1203	599	1189	585
1217	614	1204	600	1190	586
1218	615	1205	601	1191	587
1219	616	1206	602	1192	588
1220	617	1207	603	1193	589
1221	618	1208	604	1194	590
1222	619	1209	605	1195	591
1223	620	1210/09	606	1196	592
1224	621	1210	607	1197	593

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ش)

(ص)

(ك)

(ل)

(م)

فهرس الموضوعـات